المنفرد عن الاشتراك الدال على ما اريد من المشترك مع البيان يغني عنه اي عن المشترك المبين وعلى هذا
لا يرد ما اورد الفاضل التفتازاني على التقرير المشهور بان البيان يكفي فيكون المشترك حشوا انه يجوز
ان يحصل البيان من المجموع لا من واحد حتى يكون الآخر طولا وغير المبين غير مفيد للتفهيم فلا يقع
البتة قلنا نختار الشق الاول ولا نم الملازمة بل الابهام اولا ثم التفسير له من البلاغة فلا يكون
بلا فائدة وايضا ربما لم يكن هناك منفرد يفيد معنى هذا المشترك المقرون بالبيان فلا يكون
تطويلا بل هو المتعين طريقا الى الافهام وايضا قد يكون القرينة لتعيين المراد حالية فلا طول في
اللفظ ونختار ايضا الشق الثاني ولا نم انه غير مفيد اذ لا يلزم ان يكون الفائدة الافهام بل هناك
فوايد اخرى تحصل من غير المبين كيف وغير المبين يفيد الذهاب الى كل مذهب نحو عسى و
الاستعداد للامتثال فينال الثواب وقد يقصد الاجمال اي الحكم المجمل لا لافادة الخصوصيات
كاسماء الاجناس فانه لا يقصد منها افادة خصوص فرد مسئلة هل للمشترك عموم اختلف
فمنع الامام الهمام ابو حنيفة والامام فخر الدين الرازي من الشافعية والشيخ ابو الحسن الكرخي منا
والبصري وابو علي الجبائي وابو هاشم الثلثة من المعتزلة وجوز الامامان الشافعي والمالك و
القاضيان ابو بكر الباقلاني من الشافعية وعبد الجبار المعتزلي عمومه في مفهوماته الغير المتضادة
قيل في شرح المنهاج نص عليه الشافعي فروى الامام بل نقل عن الشافعي والباقلاني وجوب الحمل
الا لصارف فيحمل على الواحد ومن المانعين من جوز في التثنية والجمع وايضا منهم من جوز في
النفي دون الاثبات واختاره الشيخ ابن الهمام في الهداية لو حلف لا اكلم مولاك وله موال
اعلون وموال اسفلون ولفظ المولى مشترك ايهم كلم حنث لان المشترك في النفي يعم ومحل
الخلاف انما هو في الكل العددي الافرادي بمعنى انه يدل على كل واحد واحد مطابقة بحيث يكون
كل واحد واحد مناطا للحكم بالذات حتى يكون الحكم المفاد حكمين وقيل محل الخلاف المجموعي وح لا يكون
متعلق الحكم المجموع من حيث المجموع فلا يلزم توجه الحكم الى الواحد منهما فان المشترك عندهم كالعام في
افادة الحكم للكثير الا ان ههنا الكثير مختلف الحقايق وهناك متماثلها والعام يفيد الحكم على المجموع فكذا

فكذا المشترك وهذا وهم لان العام انما يفيد الحكم على كل واحد واحد لا على المجموع كما سيتضح ان شاء الله تعالى ثم اختلف في
هذا الاستعمال عند مجوزيه فقال العراقي وابن الحاجب انه مجاز لان اللفظ كان لواحد وقد استعمل في اثنين ونقل عن
الشافعي والقاضي وعليه الامام حجة الاسلام محمد الغزالي انه حقيقة لانه يستعمل في كل واحد واحد وهو موضوع له اذ هو مناط
الحكم غاية ما في الباب انه استعمال استعمالين نعم لو استعمل في المجموع من حيث هو المجموع كان مجازا لنا على عدم الجواز
اولا على ما قيل انه يلزم ح اي حين الاستعمال في معنيين توجه الذهن في آن واحد الى النسبتين الملحوظتين تفصيلا
اذ المقتضي هو الوضع والاستعمال موجود فيهما ولا مرجح لاحدهما على الآخر فيفهمان معا وتوجه الذهن في آن
واحد اليهما مح وهذا غير واف اذ من الجائز ان يكون هناك مرجح من خارج لكثرة الممارسة لاحدهما ونحوها
على انه لم يقم برهان على استحالة توجه الذهن الى النسبتين وليس هذا ضروريا ايضا بل انكاره ويستدل على وقوعه بوجود الحدس
فان الحاكم فيه يلاحظ مرتبة مفصلة دفعة ثم ينتقل منها في آن آخر الى المط فتدبر ولنا ثانيا ان المتبادر ارادة
احدهما معينا ويشهد له الاستعمال الصحيح الشائع فانه اذا اطلق لفظ مشترك ينتظر الذهن الى ما يوقف
انه ايهما اريد ودعوى المكابرة يشهد الاستقراء بها فهو اي قصد احدهما شرط استعماله لغة والا لما تبادر فلعلم
بظهوره في الكل الحكم بط اي لا يصح الاستعمال فيهما ولو نادرا لانتفاء الشرط ومن ههنا لاح صحة تقرير صدر
الشريعة انه اما موضوع للكل مع الآخر او بدون الآخر او للكل مطلقا والاول بط والا لما صح الاستعمال
في احدهما حقيقة وعلى الثاني ايضا بط وكذا على الثالث لان الاستعمال انما هو لوضعه وتخصيصه له فهو ينافي
وضعه وتخصيصه للآخر فلا يجوز الاستعمال في كل منهما وسقط عنه ما قيل في التلويح انه ليس المراد بالتخصيص
ههنا ان اللفظ له لا لغيره حتى يلزم التنافي بل المراد ان المعنى انما هو مخصوص بهذا اللفظ من بين الالفاظ لا بغيره
من الالفاظ وذلك لان الاستعمال في معنى لا يكون الا من جهة وضعه له ويلزم من استعماله لذلك الوضع
ارادته فقط كما بينه المص فلزم التنافي قطعا ومن ههنا علم اندفاع قول المصححين للعموم حقيقة انه وضع لكل
مطلقا اي من غير لحاظ ان يكون مع الآخر او بدونه فاذا قصد الكل كان الاستعمال فيما وضع المشترك
له فكان حقيقة وذلك الاندفاع لان الوضع لا يكفي للحقيقة بل يجب الاستعمال لها حتى لو وضع اللفظ
ولم يستعمل اصلا لم يكن حقيقة ومن بشرط عدم الجمع فلو استعمل فيهما كان خطأ لا حقيقة ولا مجازا واندفع

ايضا ما اورد في شرح الشرح انه لو تبادر احدهما كان متواطيا لا مشتركا وذلك لانه ليس يتبادر المفهوم المردد

الشامل لهما بل يتبادر كل بدلا بان يكون هذا هو المراد او ذلك فافهم واندفع ايضا ما قيل في شرح المختصر ان اللفظ

كان لواحد واحد واذا اريد الكل كان كل جزء منهما مستعملا فيه فيكون مجازا كيف لا و اللفظ لواحد واحد

واريد الآن هو مع الغير وذلك لان الكلام في ارادة كل بحيث يكون مناط الحكم اولا وبالذات كل واحد

واحد لا الكل بما هو الكل حتى يكون كلا والمراد ويكون مجازا البتة وارادة الكل من قبيل اطلاق الجزء على الكل

انما يصح اذا كان الكل بحيث يكون له اسم على حدة ويكون بحيث ينتفي بانتفاء الجزء عرفا هذا قال الشيخ

ابن الهمام بتجويز العموم في النفي انه يراد كلما هو مسمى بهذا الاسم فيعم في النفي انه يراد كلما لا ان المبهم اذا ورد عليه

النفي يعم ولا يخفى انه ليس هو من عموم المشترك في شيء بل ارادة معنى مجازي واقع تحت النفي فيعم ولعل هذا

هو مراد صاحب الهداية وح فلا نزاع المجوزون قالوا قال الله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات

ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والشجر والدواب وكثير من الناس الآية والسجود من الناس وضع

الجبهة على الارض ومن غيرهم غيره وهو الخضوع القهري وقد اريد من لفظ يسجد لانه اسند اليهم جميعا وايضا

قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وهي من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اريد اليهما من لفظ

يصلون لانه اسند الى الله تعالى والى الملائكة والجواب عن الاول ان السجود حقيقة غاية الخضوع

وهو في الانسان يتحقق بوضع الجبهة اختيارا فانه غاية الخضوع في ذي الجبهة المختار وفي غيره اي غير الانسان

بغيره اي بغير وضع الجبهة بل بالانقياد تحت حكمه فلا يرد ما في التلويح ان اريد السجود القهري يشمل الكل

اي كل الناس فلا وجه لتخصيص كثير من الناس وان اريد السجود الاختياري فهو لا يتاتى في غيرهم ولا يصح

الاسناد وجه الدفع ظاهر على ان لنا ان نقول اريد القهري الشامل لكل الناس والتخصيص ههنا اذ يجوز

ان يكون من للبيان والمعنى والله اعلم وله يسجد كثير وهم الناس كلهم لكون اللام للاستغراق

والجواب عن الثاني ان الصلوة موضوعة للاعتناء باظهار الشرف ويتحقق هذا الاعتناء منه تعالى

بالرحمة ويتحقق من غيره بدعائه له فانه ايضا نوع اعتناء باظهار الشرف وانما كانت موضوعة

للاعتناء المذكور تقديما للاشتراك المعنوي على اللفظي والتفسير على اضمار خبر لله والا الله يصلي

يصلي وملائكته يصلون كقوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف اي نحن بما عندنا
راضون فحذف الخبر مسئلة المشترك ان تجرد عن القرينة المعينة للمراد بحيث لا يمكن بالرأي
تعيين المراد اصلا فمجمل ولا يبعد ان يراد بالاجمال مطلق اختفاء المراد على ما هو مصطلح الشافعية وح لا يحتاج
الى التقييد فانهم الا عند الشافعي ومن تبعه فيحمل عندهم على الكل فليس بمجمل وان اقترنت به قرينة الاعمال
اما لواحد معين فيحمل عليه اتفاقا او لواحد غير معين فمجمل بالاتفاق اما عندنا فظ واما عندهم فلوجود
قرينة مانعة عن الكل او ان اقترنت به القرينة للاكثر فيحمل عليه عند المجوز للعموم وعند المانع مجمل
او اقترنت به قرينة الالغاء اما للبعض فيحمل على الباقي ان كان واحدا معينا بالاتفاق لوجود القرينة والا
اي وان لم يكن الباقي واحدا فمجمل عند المجوز للجمع فيحمل على الباقي الاكثر من واحد واما للكل فيحمل على المجاز
الراجح اتفاقا وهو ظ فان تساوت المجازات بقي الاجمال وهو ظ ايضا **الفصل الثالث**
الحقيقة الكلمة المستعملة فيما وضع له في اصطلاح التخاطب اي في اصطلاح به يكون التخاطب فلفظ
الفاعل المستعمل في التخاطب اللغوي بمعنى الجاعل مجاز والكائن فيما وضع له في اصطلاح الفلسفة
وهي حقيقة لغوية ان كان الواضع اللغة وعرفية عامة ان كان الواضع واصطلاح التخاطب عرفا
عاما كالدابة موضوعة في اللغة لما يدب على الارض وفي العرف لذات القوائم وهو انما يكون بتخصيص
في المعنى اللغوي قيل او باشتهار المجاز كاضافة التحريم الى الخمر صارت مشتهرة في افادة خروج العين عن المحلية
للفعل كذا قيل وحقيقة الحال ستنكشف ان شاء الله تعالى من انها حقيقة لغوية لا غير اقول وقد يكون
بالتعميم في المعنى اللغوي كاستعمال الخطاب الخاص بالنبي عليه وعلى آله الصلوة والسلام بعم الامة عرفا
وسيجي تحقيقه ان شاء الله تعالى وعرفية خاصة ان كان الواضع واصطلاح التخاطب عرفا خاصا
غير الشرع وتسمى اصطلاحية ايضا كالمنع والنقض وحقيقة شرعية ان كان الواضع واصطلاح
التخاطب الشرع كالصلوة والمجاز هي الكلمة المستعملة في غير الموضوع له بعلاقة وان كان من
غير علاقة كان خطأ وهي خمسة وعشرون نوعا كما في حاشية السيد المحقق قدس سره للمختصر
السببية والمسببية الكلية الجزئية ويشترط فيهما ان يكون للكل اسم على حدة وينتفي بانتفاء

الجزء على الكل الملزومية اللازمية الاطلاق والتقييد العموم الخصوص الحالية المحلية المجاورة الكون فيه والاول
اليه البدلية الآلية التشبيه التضاد وعموم النكرة في الاثبات استعمال الموصوف باللام في العهد الذهني
حذف المضاف حذف المضاف اليه الحذف مطلق الزيادة ثم ان في النكرة العامة في الاثبات
لا يتحقق علاقة مغايرة للتشبيه وكذا في الموصوف في الذهني لتشبيه الفرد المبهم بالواحد المخصوص واقسام الحذف
والزيادة ليس في العلاقات للمجاز اللغوي في شرح وقيل اثنا عشر كما في المنهاج السببية وهي اربعة انواع
الفاعلية والمادية والصورية والغائية المسببية المشابهة معنوية كانت او صورية المضادة الكلية
الجزئية الاستعداد الكون فيه المجاورة الزيادة النقصان التعلق الحاصل بين المصدر واسم المفعول
وبهذه العلاقة يصح اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول وعكسه واطلاق المصدر على اسم الفاعل
وعكسه واطلاقه على اسم المفعول وعكسه كذا في شروح المنهاج وفيه ايضا ان علاقة الكون فيه سقط
عن اكثر النسخ وقيل في المختصر خمسة المشاكلة والمشابهة والكون فيه والاول اليه والمجاورة وقيل
في البديع اربعة وهي الاخيرة وهذا كله رد الى الاجمال ولا تناقض كما حررنا هنا في الاثنين المشابهة والمجاورة
وبهذا كما قال علماء البيان المجاز استعارة ومجاز مرسل مسئلة المختار انه لا يشترط سماع الجزئيات
لانواع المجاز بحسب العلاقات خلافا لشرذمة قليلة والآمدي اشترط التوقف اهل العربية
في التجوز على النقل في كل جزئي وهم لا يتوقفون عليه بل يستعملون مجازات متجددة لم يسمع ويعدون
اختراع المجاز فضلا ولذلك لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق ولو كان جزئيات المجاز نقلية
لدونوها ايضا واستدل على المختار بانه لو كان المجاز نقليا لما افتقر في التجوز الى العلم بالعلاقة بين المعنى الحقيقي
والمجازي اذ السماع كاف في الاستعمال والتالي باطل لانا نفتقر الى معرفة العلاقة قطعا وفيه ان
المتفق عليه افتقار الواضع الى العلم بالعلاقة لا افتقار المتجوز فان اريد انه لو كان نقليا لما افتقر الواضع
الى العلم بالعلاقة فالملازمة ممنوعة فانه انما يحتاج الى تعيين الاسم من بين الاسماء وان اراد لما
افتقر المتجوز فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع فانه غير مفتقر عند القائل بسماع الجزئيات هذا والمختار
الثاني من الشقين والمتجوز محتاج الى العلم بالقرينة بالضرورة الاستقرائية والمنع مكابرة الشارطون

ان يطول بسماع الجزئيات قالوا اولا لو لم يجب النقل في استعمال المجاز بل استقل العلاقة لصح المجاز
اينما وجد العلاقة ولصح نخلة لطويل غير انسان ايضا للمشاركة في الطول واب للابن وبالعكس لوجود السببية
والمسببية قلنا الملازمة ممنوعة بل يصح اذا لم يمنع مانع والتخلف لمانع لا يقدح في تمامية المقتضي فالتخلف
لمانع لا يقدح في استقلال العلاقة من غير حاجة الى السماع ولعل ذلك المانع نصهم بالمنع للبعد عن الطبع
جدا بحيث لا ينتقل اليه الذهن فتدبر وقد يجاب بانه لا يلزم من عدم وجوب النقل استقلال العلاقة
بل يجوز ان يكون السبب مركبا منها ومن غيرها ولعله اشتق ههنا الغير وتعقب عليه بانه لا خلاف لاحد
في عدم دخول الغير انما الخلاف في كفاية العلاقة او اعتبار النقل معها فتدبر والله اعلم وقالوا ثانيا لو لم يجب
النقل في استعمال المجاز لكان الاستعمال في غير ما وضع له قياسا في اللغة لكان لجامع مستلزم للحكم او لا
او ان لم يكن لجامع لكان اختراعا وهما اي القياس في اللغة والاختراع باطلان فلا بد من السماع قلنا
لا نسلم الاختراع اذا لم يكن لجامع مستلزم للحكم وانما يلزم الاختراع لو لم يعلم الوضع للمعنى الملابس لما وضع له باحد
الملابسات المذكورة علما كليا بالاستقراء وههنا قد علم الوضع الكلي فلا اختراع اقول اسلفنا لما اجاب
الجونفوري وايضا انما يلزم الاختراع لو لم يدل اللفظ على المعنى المجازي عقلا ولو لم يمنع القرينة عن ارادة
المعنى الموضوع له اي اللازم المتعلق به لكن ههنا الدلالة بالعقل والانتقال بالقرينة وح لا اختراع
وعلى هذا لا يحتاج الى النقل اصلا لا في الجزئيات ولا في الكليات وقد التزمه الجونفوري ولعل هذا
خرق الاجماع قال في الحاشية ولك ان تقول ان الدلالة العقلية تكفي للمفهومية والقرينة للارادية لكن لا بد
لصحة التركيب من امر زائد فلا بد من السماع والاجازة منهم للاستعمال حتى يكون جاريا على قوانينهم وهذا هو الوضع
النوعي وح لا مخلص عن القول بالوضع وهذا كلام متين عند المنصف الحاذق فايدة لما علم من التعريف ان
المجاز غير مستعمل في الموضوع له وههنا اثبت الوضع فيه ايضا فيتوهم مناقضة اراد ان يزيل هذا التوهم فقال
الوضع قد يفسر بتعيين اللفظ للمعنى ليدل عليه بنفسه اي بنفس اللفظ من غير حاجة الى ضميمة او بنفس التعيين
بحيث لا ينتظر بعد معرفة هذا التعيين في الدلالة الى امر زائد تعيينا شخصيا كان او نوعيا وعلى هذا ليس في المجاز
وضع فانه لم يعين بازاء معناه المجازي ليدل عليه بنفسه بل بالقرينة وقد يفسر بالتعيين مطلقا ولو دل بغير

ضميمة قيل على هذا ففيه وضع لانه عين للدلالة على متعلق الموضوع له بالقرينة وما قيل يرد على الاول الحرف
اي وضع الحرف ونحوه مما يحتاج في تعقل معناه الى متعلق اذ لا بد فيه من ذكر المتعلق فلم يكن بالاستقلال فيخرج عنه
فجوابه انه فرق بين ان يكون المتعلق متمما للدلالة كما في المجاز فان اللفظ والقرينة معا دالان على المعنى المجازي
وبين كونه شرطا للدلالة كما في الحرف فان الدال فيه نفس الحرف وذكر المتعلق شرط خارج فافهم هذا والكلام
في الجواب انه فرق بين ان يحتاج الى الضميمة لاجل معقولية المعنى نفسه كما في الحرف فانها يكون فيه تابعة
لمعقولية المتعلق سواء عبر عنه بلفظ اولا وبين ان لا يكون بشرط النفس المعقولية بل انما يحتاج في معقوليته
من اللفظ وشرطا فيها كما في المجاز فان معناه يصح كونه معقولا لكن معقوليته من اللفظ ليست الا اذا لوحظ
قرينة فتدبر وانصف مسئلة للمجاز امارات بها يستدل على المجازية منها صدق النفي اي
صدق نفي المعنى الحقيقي عن المستعمل فيه كقولك للبليد ليس بحمار علم ان الحمار مجاز فيه وعكسه اي عدم
صدق نفي المعنى الحقيقي عنه دليل الحقيقة فيه فلا يصح للبليد ليس بانسان فالانسان حقيقة فيه واشكل
بالمستعمل في الجزء او اللازم فانه لا يصح النفي اي نفي الجزء او اللازم ولا حقيقة اعلم ان عدم صحة نفي المعنى
الحقيقي امارة الحقيقة وفي المستعمل في الجزء او اللازم المعنى المجازي هو الجزء او اللازم فعدم صحة نفيه
لا يكون اشكالا فالاولى ان يقال المستعمل في الكل او الملزوم فانه لا يصح نفي الحقيقي هو الجزء او اللازم ثم
انه هل يرد على امارة المجاز فقيل لا لانه لا استحالة في انتفاء امارة شيء مع وجوده لجواز كونها خاصة
غير شاملة وتعقب عليه المص ان هذه الخاصة شاملة لانهم قالوا ان انتفاءه امارة الحقيقة وليس
يصح هذا الا اذا كان شاملا للمجاز فاذن هذا السؤال يرد عليه ايض فافهم قيل لا اشكال فان سلب المعنى
الموضوع له هو الجزء او اللازم عن المعنى المستعمل فيه هو الكل والملزوم وان لم يصح باعتبار الحمل المتعارف
لكنه يصح باعتبار الحمل الحقيقي الاولي فانه ليس الكل نفس الجزء ولا الملزوم نفس اللازم والمراد بصحة النفي
وعدمها صحته باعتبار الحمل الحقيقي الاولي فانه اذا صح النفي باعتبار الحمل الاولي علم انه مغاير للموضوع له
فعلم المجازية والا يصير حقيقة اقول ان فيه اشكال فان هذا عكس المجاز ولا يمكن اخذ النفي هنا كذلك باعتبار
حمل الشيء على نفسه حتى يكون الحاصل ان صحة نفي الحمل الاولي بين الحقيقي والمستعمل فيه يوجب المجازية والا

والا اي ولو كان المنفي المعتبر بهذا الحمل الحقيقي يلزم ان يكون قولك لزيد حيوان مجازا اي اطلاق الحيوان على زيد
بان يراد منه كما اذا رايت زيدا فاخبرت بقولك رايت حيوانا ان يكون اطلاقا مجازيا لانه يصح النفي
هناك باعتبار الحمل الحقيقي فان زيدا ليس نفس الحيوان فيلزم كونه مجازا او يقال ان اطلاق الكلي على فرده حقيقة
ولم يرد انه لو كان المعتبر الحقيقي لكان زيد حيوان مجازا لانه يصدق النفي هنا باعتبار الحمل الحقيقي حتى يرد عليه ان
المعتبر في المسئلة صدق نفي المعنى الحقيقي عن المستعمل فيه وههنا لا يصح نفي الحيوانية عن الحيوان ولا نفي زيد عن
زيد حتى يكون منها بل انما يصح نفي الحيوان عن زيد وبهذا لا يلزم المجازية فهذا النفي خارج عن المسئلة فتدبر
فتامل فانه دقيق ثم اعترض على الامارتين بان سلب بعض المعاني الحقيقية لا يفيد مجازية المستعمل فيه لان
المشترك المستعمل فيه في احد معنييه حقيقة فيه ويصح سلب المعنى الآخر فلا يصح ان يراد في المسئلة سلب
البعض المعاني الحقيقية بل اراده سلب الكل وهي اي الامارة غير صحيحة كما قال وسلب الكل اي سلب الكل المعاني
الحقيقية يتوقف على مجازية المعنى المجازي فاثباته به اي اثبات المجاز بسلب الكل مصادرة فلم يصح
الامارتان وما قيل في الجواب التوقف اي توقف سلب الكل على مجازية المجاز مم بل سلب
الكل مستلزم للمجازية اي المجازية فلا مصادرة فاقول فيه التردد في المجازية اي مجازية المجاز يوجب التردد
في سلب الكل لانه يحتمل ان يكون هذا المستعمل فيه اللفظ حقيقة ولا يصح سلبه عن نفسه والتردد والعلم متضادان
وخلو المحل عن الضد شرط لوجود الضد الآخر فالعلم بسلب الكل موقوف على انتفاء التردد وهو متوقف
على مجازية المجاز ولمانع ان يمنع اشتراط خلو المحل عن الضد بوجود الضد الآخر بل الحق ان يكتفي في الايراد
بان سلب الكل لازم لمجازية المجاز ومساوله في الجهالة والخفاء بل اخفى فلا يصلح امارة هذا
والله اعلم فافهم اشارة الى ان الكلام في الاثبات دون الثبوت وانه اذا قصد تحصيله بالنظر
فالمفروض ما اذا لم يعلم بوجه آخر لا ببديهة ولا بعلامة ومعلوم ان النظرية لا يكون الا فيما احتمل الامران
فيه فذلك انما يكون في اللفظ المستعمل استعمالا صحيحا فاندفع منع بعض الفضلاء للتوقف مستندا
بانه يجوز ان يحصل العلم بان هذا ليس شيئا من المعاني الحقيقية ولا يعلم المجازية بناء على عدم العلاقة
المعتبرة في المجاز ولا ما اورده التفتازاني بانه يصح سلب المعاني الحقيقية للاسد عن الانسان ولا يعلم

استعماله فيه فضلا عن المجازية واجيب بان سلب البعض كاف لاثبات المجازية فانه اذ سلب واحد
من المعاني الحقيقة عما استعمل فيه علم انه مباين له وان له معنيين فيلزم المجازية في احدهما دفعا للاشتراك
ولما كان المسلوب متعينا لكونه حقيقة تعين المستعمل فيه لكونه مجازا ثم ان هذا الجواب لا ينطبق اذ الوارد
السوال في الحقيقة فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على كونه حقيقيا وسلب المطلق لا يجدي كذا قالوا
والمص تعقب عليه وقال يكفي عدم صحة سلب بعض المعاني فانه يكون حقيقة فيه دفعا للاهمال وهذا ليس بوافيا
فانه ان اريد عدم صحة سلب بعض المعاني مطلقا لا يوجب كونه حقيقة ولا يلزم الاهمال لجواز ان يكون له
معنى حقيقي آخر يجوز سلبه عنه وان اريد عدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية فهو موقوف على معرفة الحقيقة
وهذا وارد سواء اريد السلب باعتبار الحمل الاولي او المتعارف كما لا يخفى على ذي كياسة فتدبر فان قلت
يلزم على هذا الجواب انتفاء الاشتراك وكون المشترك مجازا لصحة سلب بعض المعاني عن الآخر قال
ولا يلزم مجازية المشترك لان الكلام في المشكوك فانه حقيقة في هذا المعنى اولا وهو معلوم الحقيقة فيهما
ومنها اي بعض الامارات للمجاز ان لا يتبادر نفسه بل يتبادر غيره لولا القرينة وهو عكس الحقيقة فامارتها
تبادر نفسه من غير قرينة فانه لا يتبادر غيره بل يتبادر نفسه واورد المشترك بعدم وجود امارة الحقيقة
فيه حيث لا يتبادر المراد عند عدم القرينة ويمكن توجيهه الى امارة المجاز فان المشترك المستعمل في المجاز
لا يتبادر منه غيره لولا القرينة قيل الثاني صواب والاول فاسد فان خصوص الخاصة عما هي خاصة
له غير مستحيل لجواز ان يكون غير شاملة وهذا فاسد لان التبادر عندهم من لوازم الحقيقة والثاني
يتوجه لو شرط تبادر غيره للمجازية اما لو اكتفى على تبادره لولا القرينة لم يكد يتوجه هذا وهو انما يرد
على مذهب من نفى العموم في المشترك فانه عنده يتبادر ان عند عدم القرينة وهذا عند من يجعل ظاهرا
في العموم والجواب انه يكفي التبادر ولو بدلا والتبادر البدلي موجود في المشترك وربما يجاب
ان المراد التبادر خطورا وفي المشترك المجرد عن القرينة وان لم يتبادر المراد لكن يخطر ان بالذهن
ولا يرد مجازية اللفظ الموضوع للمركب المستعمل فيه لانه يتبادر غيره وهو الجزء لانه لا يتبادر من اللفظ
نفسه بل انما يتبادر في ضمن تبادر الكل وايضا ليس امارة المجاز تبادر الغير فقط بل مع عدم تبادر نفسه

نفسه هذا ومنها عدم اطراده بمعنى ان الاستعمال اللفظ في معنى لاجل وجه معنى فيه ولا يطرد استعماله في غيره
مع وجود ذلك المعنى الموجب فيه فيدل على ان الاستعمال مجازي فيه نحو اسئل القرية ودون اسئل
البساط مع اشتراكهما في وجه الاستعمال اقول الممنع حكم نعم لم يسمع اسئل البساط مع اشتراكهما
في وجه الاستعمال وعدم السماع لا يدل على عدم الجواز كيف وقد تقدم انه لا يشترط سماع الجزئيات
وهذا ان تم فمناقشة في المثال فافهم ولو سلم المنع فلا يختص هذا المنع بالمجاز اذ المنع في البعض دون
البعض مع الاشتراك في وجه الاستعمال من العلاقة تحكم والتحكم غير مختص بالمجاز فيجوز ان يمنعوا
استعمال اللفظ في بعض افراد الموضوع له دون البعض الا تحكما وهو غير حجة وجوابه انه يجوز في المجاز الاختلاف
في الانتقال مع الاشتراك في العلاقة فما كان ابعد ممنوع فيه ولا تحكم بخلاف الحقيقة فان الانتقال
فيه لاجل الوضع لا يختلف في الافراد هذا بل عرف نحو اسئل القرية بانها لا تسئل بناء على انه
مجاز في الاسناد فليس مما نحن فيه وهذا ايضا مناقشة في المثال ولا ينعكس هذه الامارة حتى يكون
الاطراد امارة الحقيقة فان المجاز قد يطرد فلا يكون امارة الحقيقة واورد عليه السخي فانه حقيقة فيمن قام
به السخاوة ولا يطرد اذ لا يطلق على الله تعالى مع انه الجواد المطلق الجواب انه ملكة بالاستقرار او الملكة
امر كسبي لا يتحقق فيه تعالى ولا يطلق لعدم وجود جهة الاطلاق فيه وقد يجاب بانه يجوز الاطلاق لغة
وانما لا يجوز شرعا لان الاسماء توقيفية ولا توقيف فيه اولانه موهم للمنقصة و ح لا يرد العلاقة
المراوفة للعلامة ايضا هذا لا يتم عدم الاطراد انما يعلم بسببه لانه ممكن غير محسوس والعلم به انما يعلم من جهة
سببه لا يظهر لهذا وجه ظ والظاهر انه من قلم الناسخ والصحيح انما يعلم من جهة سببه كما بين في المنطق
ح عدم الاطراد انما يعلم من جهة سببه ثم عدم الاطراد عدم ولا يكون سببه الا عدم عدم المانع
المستلزم لوجود المانع او عدم المقتضي للسببية والمقتضي للاطراد الوضع فعدم الاطراد لعدم الوضع
فيعلم به وقد جعلتم عدم الوضع معلوما بعدم الاطراد فدار وعدم القول لان توقف العلم بذي السبب
على العلم بسببه انما هو في اليقين الكلي الدائم لا في اليقين الجزئي الغير الدائم ولا في الظنون ومباحث اللغة
مظنونة ثم لنا في توقف العلم بذي السبب على العلم بسببه والكان يقينا كليا كلام استوفيناه في شرح

وليس السبب وجود المانع اذ لا منع بين
كان الكلام فيما لا نص فيه فتعين عدم المقتضي

السلم ومنها ان من الامارات جمعه على خلاف جمع الحقيقة كالامور فعلم انه ليس متواطيا فتعدد والمعنى باعتبار
احدهما جمع وباعتبار الآخر جمع آخر فيحمل على المجاز دفعا للاشتراك فاذا قرر هكذا فما اورد في التحرير
على التقرير المشهور بان اختلاف الجمع موجب للمجازية ودفعا للاشتراك انه لا اثر لاختلاف
الجمع فانه يتم الكلام دونه ساقط لان باختلاف الجمع تعلم تعدد المعاني وسياق الكلام فيه في بحث
الامر ويتضح منه ان اختلاف الجمع علامة الحقيقة ولستوفي الكلام هناك ان شاء الله تعالى ولا ينعكس
فان اتحاد الجمع ليس امارة الحقيقة ومنها ان من الامارات التزام التقييد عند استعماله في هذا المعنى
ككلمة الكفر فان استعماله في العقايد الباطلة لا يصح بدون التقييد ونور الايمان ومع التقييد
يستعمل في العقايد الحقة اقول هذا منقوض بلازم الاضافة فان استعماله في معناه لا يجوز الا
بالاضافة وهي تقييد فافهم وفيه ان المراد التزام التقييد لافادة هذا المعنى الذي لولاه لفهم معنى آخر فهو
كانه قرينة الدلالة عليه وهو لا يوجد في لازم الاضافة قطعا وقال في الحاشية ان التقييد في
مورد معين بعد معرفة استعماله في مورد آخر بدون التقييد امارة المجاز ولازم الاضافة ليس فيه
هذا النحو من التقييد فتامل فيه ومنها ان من الامارات توقف اطلاقه على اطلاق آخر نحو مكروا و
مكر الله لا يصح مكر الله ابتداء فالمتوقف كلمة مجاز وقد يقع تحقق العلاقة في المشاكلة بما هي مشاكلة مشكل
اذ اين الطبخ من الخياطة فانه لا علاقة ههنا اصلا مع انه اطلق عليه في قوله قالوا اقترح
شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا فقيل لدفعه فكانهم جعلوا المصاحبة في الذكر
علاقة وهذا بعيد كل البعد فان المصاحبة في الذكر يمكن في كل لفظين فيجوز استعمال احدهما في
معنى الآخر واعترض ايضا بان هذه المصاحبة غير معدودة في تعداد انواع العلاقات اجاب
المص بانها نحو من المجاورة واعترض ايضا بانها بعد الاستعمال والعلاقة يجب تحققها قبله قال
في الحاشية المصاحبة المتصورة علاقة وهي متقدمة ولا تخلو عن تكلف وقيل ليس العلاقة
المصاحبة في الذكر بل المجاورة في الخيال وفيه ايضا بعد فان المجاورة الاتفاقية غير كافية اقول
ليس العلاقة المصاحبة في الذكر ولا المجاورة الخيالية بل التشبيه الادعائي فانه لما اشتد حاجته الى

من جهة تشبيها بالطعام الذي به قوام بدن الانسان وتشبيه خياطته بطبخه لكن لما لم يعرف هذا التشبيه
من قبل لم يجز هذا المجاز ابتداء بل بعد ذكر الحقيقة ولهذا لا يجوز مكر الله ولا اطبخوا جبة ابتداء هذا مسئلة
بعد الاتفاق على ان اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز فانهما من اقسام اللفظ
المستعمل استعمالا صحيحا اختلف في ان المجاز هل يستلزم الحقيقة وهل يشترط استعمال اللفظ
في الموضوع له ولو مرة فقيل يستلزم والاصح النفي فلا يستلزم لنا الرحمن لانه مجاز لغة او عرفا ولا
حقيقة قد قرروه بوجهين الاول لانه لا يطلق الا على الله تعالى ولا يتحقق معناه الحقيقي فانه ذو الرحمة
والرحمة رقة القلب ولا قلب له سبحانه والثاني انه لا يطلق الا على فرد خاص من ذي الرحمة
وهو الله سبحانه ولم يطلق على المطلق اصلا فان قلت قد اطلق اصحاب مسيلمة الكذاب عليه
لفظ الرحمن وقد اشتهر حتى قال ابو جهل عند سماع الرحمن من رسول الله صلعم لا نعرف الرحمن
الا رحمن اليمامة اجاب بقوله ورحمن اليمامة مردود فانه ليس على طبق اللغة بل انما هو من تعنتهم
وجهلهم ثم الوجهان غير وافيين فانه لم يقم دليل على ان الرحمة رقة القلب بل يجوز ان يكون
موضوعة بازاء التفضل والاحسان نعم في الانسان لا يكون هذا التفضل الا برقة القلب و
والانعطاف وعدم اطلاقه على غيره تعالى لعدم وجود معناه فانه اعتبر مبالغة كاملة فانه ذو تفضل
عظيم وهذا التعظيم باعتبار سعة المرحوم عليه وشموله لكل واحد وباعتبار المرحوم به من النعماء
من حيث الكثرة والشدة وهذا لا يوجد في غيره تعالى قطعا وبعد التنزل اطلاق العام على فرد منه
ليس بمجاز تام في التنزل ولنا عسى ونعم فانهما صيغتان للاخبار وضعا ولم يستعملا فيه قط
بل في الانشاء فقط هذا ايضا مجرد دعوى لم يقم عليه دليل ولنا المبهمات على راي وهو راي
من يجعلها موضوعة لمفهومات كلية ليستعمل في الافراد ولا يخفى ان راي واحد لا يصلح
حجة لا سيما راي من يشهد الحجة العدلة على بطلانه واما الاستدلال على المطلوب بالمركبات نحو قامت
الحرب على ساق وشابت لمة الليل فانها مجازات ولم يستعمل هذه التركيبات في
معانيها الحقيقية قط فخروج عن النزاع فانه في المفردات وههنا مجاز في الهيئة التركيبية

ولا يجوز في شاب وفي اللمة فهما مستعملان في معنيهما الحقيقي ايضا وما قيل عليه انه مشترك الالزام علينا
وعليهم لانتفاء من يحقق موضوع بازاء اللفظ ولا بد منه انما النزاع في كونه مستعملا فيه اولا فوهم فاسد
لان الواجب للمجاز معلومية المعنى والكلام هو ما غير متحقق في نفس الامر وهي اي المعلومية متحققة اما تحققه
اي المعنى في الواقع فليس بواجب كالكواذب ومن ههنا يخرج الجواب بوجه آخر عن الدليل فانه يجوز ان يكون
له حقيقة يستعمل الكذاب وان قل فافهم وما قيل في التحرير انه مشترك الالزام لا استلزامه وضعا والاتفاق
على ان المركب لم يوضع شخصيا والكلام فيه فمآل الكلام الى ان المجاز لا بد له من موضوع له بالوضع الشخصي و
ان يجب استعماله فيه ام لا ففيه كلام فانه لا خصوصية للوضع الشخصي الا ترى انهم استدلوا بالرحمن
وعسى مع انهما موضوعان وضعا نوعيا بان يخرج عن البحث المشتقات والافعال المهملون قالوا ولم يستلزم المجاز
الحقيقة انتفت فائدة الوضع وهي افادة المعنى التركيبي حين الاستعمال واذ لا استعمال فلا افادة قلنا الملازمة
ممنوعة فان انتفاء فائدة خاصة لا يوجب انتفاءها مطلقا فان صحة التجوز منه من الفوائد ولم ينتفت قيل
بطلان التالي مم اذ لا استحالة في انتفاء الفائدة اقول اذا كان الواضع هو الله تعالى كما هو الظاهر فالبطلان اي بطلان
انتفاء الفائدة ظاهر مسئلة قد اختلف في نحو انبت الربيع البقل اي فيما اذا اسند المسند الى ما
حقه ان لا يسند اليه على اربعة مذاهب الاول انه مجاز في المسند فانه اريد به غير الموضوع له وهو التسبب
العادي مثلا والفعل وضع للتسبب الحقيقي وذلك قول ابن الحاجب وقرر بان الفعل يدخل في مفهومه
النسبة الى الفاعل القادر فاذا اسند الى غير القادر يكون مجازا البتة ورد بما اتفق عليه علماء البيان من ان
الفعل لا يدل بحسب اصل الوضع بان فاعله يلزم ان يكون قادرا سببا حقيقيا او غير قادر او سببا
غير حقيقي فان الفعل انما اخذ في مفهومه النسبة الى فاعل ما لا الى فاعل القادر واذا كان الفاعل اعم من المختار و
غيره والسبب الحقيقي وغيره فليس هناك تسبب حقيقي هو مدلول الفعل حتى يكون الانتقال الى التسبب العادي مجازا
ورد ايضا بان من الافعال ما ليس اسناده الى الفاعل المختار فيلزم ح ان يكون هذه الافعال مجازات والتزامه
بعيد كل البعد ورد ايضا بان الحكم بدخول النسبة الى الفاعل القادر بوجود بعض الافعال مسندة اليه ليس اولى
من العكس ثم اعلم ان الخطأ من الحرجين في تقرير كلامه ومرامه مصون عن هذه الشناعات فانهم يرون ان في

في دلوا الفعل النسبة الى القادر بل مراده انه لما صدر ممن لا يعتقد ظاهره عرف ان فيه تاويلا فاول المسند وحكم بان المراد منه ما يصلح لان يسند الى المذكور وههنا المذكور الانبات وهو في اللغة والعرف خلق الله النبات فتجوز عن التهيئة والاستعداد له وهو التسبب العادي وعلى هذا القياس يأول في كل مثال ما يليق به وعلى هذا لا يرد عليه شيء فافهم وهو الذي اختاره الجونفوري في تحقيق كلامه في الفوائد ولعل المصنف الى هذا اشار بقوله فتامل الثاني انه اي التجوز في المسند اليه الذي هو الربيع وهو قول السكاكي انه استعارة بالكناية وهي عنده ذكر احد طرفي التشبيه وارادة الآخر بادعاء انه من جنسه فههنا تشبيه الربيع بالقادر المختار في تلبس الانبات في الفعل وذكر الربيع واريد به القادر المختار بادعاء ان الربيع قادر مختار لا انه اريد به قادر غير الربيع فالمقصود بالذات تشبيه الربيع بالقادر ونسبة الانبات قرينة عليه وقال السكاكي ان هذا النحو مغن عن القول بالاسناد المجازي فهو الاولى فيكون اقرب الى الضبط واورد انه لا يكون مغنيا عن المجاز العقلي كما زعمه اي كما زعم السكاكي اغناءه عن القول بالمجاز في النسبة فانه لا يصير بادعاء القادرية له صالحا لان ينسب اليه الانبات الا بتاول واورد انه لا يكون مجازا في المسند اليه لانه مستعمل في معناه وانما حدث ادعاء فقط وهو لا يصير اللفظ مجازا مع انه حكم بانه تجوز فيه الثالث انه تجوز في الاسناد والربيع على معناه وكذا الانبات والمتكلم شبه الربيع بفاعله في التلبس فاسند اليه الانبات اسنادا مجازيا للمبالغة في التلبس وهذا قول الشيخ عبد القاهر وغيره من المحققين من علماء البيان وهو الاقرب الى الصواب فان من تتبع استعمالات البلغاء وراجع الى وجدانه يجد هذا المعنى مناسبا واستبعاد الشيخ ابن الحاجب لاتحاد جهة الاسناد في التركيبات كلها في العرف واللغة فجعل بعض الاسنادات مجازا دون آخر تحكم مستبعد للفرق الواضح بين قولنا صام زيد وبين صام نهاره فانه يعلم ضرورة ان الاول واقع في محله دون د والحاصل ان لكل اسناد حقا في اللغة والعرف ان يقع في محل وهو الامر الذي يقوم به هذا المسند فاذا عدل عن محلها الى ملابس له كان مجازا البتة واعلم انه قد قرر شارح المختصر في شرح المختصر والفوائد الغياثية مذهب الشيخ ان ههنا تاويلا في التركيب فان الهيئة التركيبية لقولنا صام نهاره موضوعة لقيام الفعل بالفاعل فاذا استعمل واريد وقوع

فى الظرف كان مجازا البتة فليس جهة الاسناد فى صام زيد وصام نهاره واحدا فان الهيئة التركيبية

فى الاول مستعملة لما وضعت له بخلاف الهيئة التركيبية الثانية فعلى هذا الظاهر ان الاستعارة ح

تمثيلية ثم ان هذا النحو من التاويل وان كان محتملا الا انه لا يصح ان يكون مذهب الشيخ ان ههنا تاويلاً

فى التركيب فان الهيئة التركيبية لقولنا صام نهاره موضوعة لقيام الفعل بالفاعل فاذا استعمل

واريد وقوعه فى الظرف كان مجازا البتة فليس جهة الاسناد فى صام زيد وصام نهاره واحداً

فان الهيئة التركيبية فى الاول مستعملة لما وضعت له بخلاف الهيئة التركيبية الثانية فعلى هذا

الظاهر ان الاستعارة ح تمثيلية ثم ان هذا النحو من التاويل وان كان محتملا الا انه لا يصح ان يكون

مذهب الشيخ بل الذى قرره الثقات هو ان التاول فى الاسناد فقط والكلمات والهيئة

على معانيها فافهم الرابع قول الامام الرازى هو انه اى التجوز فى المعنى فقط والاجزاء باقية على حقايقها

التى فى الوضع واللغة وذلك بان ينتقل من اثبات الربيع الى اثبات الله تعالى فيصدق

به ويعلم ان النقل اى نقل الكلام من اسناد الاثبات الى الله تعالى الى الاسناد الى الربيع للمبالغة

فتدبر وتوضيحه ان المفردات والاسناد التى هى اجزاء الكلام باقية على حقايقها لكن ليس المقصود

بالذات الحكم المفهوم منه بالذات بل لان ينتقل منه الى الحكم بالمسند على فاعله الحقيقى ويفعل هذا للمبالغة

بخلاف القول الثالث فان فيه الطرفين على الحقيقة والاسناد على التاول والمقصود هذا الاسناد

المجازى كذا قرره وعلى هذا لا يفارق كثيرا من الكناية وقد فرق فى الفوايد بان فى الكناية يصير اللازم

عنوانا ومعبرا للملزوم فان طويل النجاد عنوان لطويل القامة بخلاف ما نحن فيه فانه ههنا ليس

شىء عنوانا للمقصود بالذات وهذا ليس فرقا معتدا به فان عدم العنوانية ههنا لان المنتقل منه

كلام تام لكن المنتقل اليه حكم مستقل والحكم المستقل لا يصلح عنوانا لحكم مستقل آخر لكن طريقة الانتقال

فيهما واحدة هذا وههنا وجه آخر وهو ان تشبه الهيئة الحاصلة من وقوع الاثبات فى الربيع بالهيئة

التركيبية الحاصلة من اثبات الفاعل فيعبر بالعبارة الموضوعة الثانية عن الاولى فهو الاستعارة هذا

التمثيلية وعليه حمل الشيخ ابن الهمام كلامه ولم يرتض به المصنف وقال وما فى التحرير انه استعارة تمثيلية

تمثيلية عندهم لان التمثيل تشبيه الهيئة مع الهيئة مع انه ليس بمحقق ههنا لم يقل به الامام كيف و
هو من المجاز اللغوي في المركب والامام يقول ان المجاز عقلي لا لغوي كما صرح به في شرح المختصر كذا في الحاشية
واعلم ان عدم مقصودية تشبيه الهيئة بالهيئة غير ظ وانما هي دعوى من غير حجة فان تشبيه هيئة قيام
الفعل بالفاعل بهيئة وقوعه في الزمان بايقاع القادر ليست ببعيد كما لا يخفى مما قرر شارح المختصر مذهب
عبد القاهر ثم انه نقل في بعض كتب المنطق عن الامام الرازي انه لا يقول في المركب بوضع على حدة
غير وضع المفردات بل المفردات الموضوعة للمعاني اذا ركبت على وجه مخصوص حصل معنى تركيبي
عقلا فالاستعارة التمثيلية لا تصلح ان يكون مجازا لغويا كيف المفردات باقية على معانيها و
ليس للمركب وضع على حدة فليس هناك استعمال في غير ما وضع له اصلا ثم الذي يظهر من تتبع كلام
الامام الرازي انه انما يقول بالتجوز في النسبة لا غير من الطرفين حتى يكون مجازا في الطرف او المجموع
المركب حتى يكون استعارة تمثيلية قال في نهاية الايجاز اذا قلنا اشاب الصغير كر الغداة
لم يكن المجاز فيه لنقل صيغة اشاب الى غير مفهومها الاصلي بل المجاز فيه ان الشيب لم يحصل الا
بفعل الله تعالى ونحن لم نسنده اليه بل اسندناه الى كر الغداة واسناده الى قدرة الله تعالى حكم ثابت له
لذاته لا لسبب وضع واضع فاذا اسندناه الى غيره فقد نقلناه عما يستحقه لذاته في العقل فيكون
التصرف في امر عقلي فيكون مجازا عقليا وقال في المحصول ومثاله من القرآن واخرجت الارض
اثقالها وقوله مما تنبت الارض فالاخراج والانبات غير مسندين في نفس الامر الى الارض بل
الى الله تعالى وذلك حكم عقلي ثابت في نفس الامر فنقله عن متعلقه الى غيره نقل حكم عقلي الا لفظ لغوية
فلا يكون هذا المجاز الا عقليا انتهى وانت اذا تاملت في هذه الكلمات علمت ان الامام الرازي
انما يقول بالتجوز في الاسناد لا غير بان ينسب الفعل بالنسبة القيامية الى ما حقه ان ينسب اليه
بالنسبة الظرفية وهذا هو قول عبد القاهر فتوهم المخالفة نشأ من قلة التدبر فقد ظهر لك حقيقة
ما قيل ليس بين الامام الرازي والشيخ عبد القاهر خلاف اصلا وارتضى به الجونفوري في الفوائد و
حاشيته فتدبر هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام مسئلة المجاز اولى من الاشتراك فيحمل عليه عند

عند التردد في انه مجاز ام مشترك لان المجاز اغلب وجودا بالاستقراء حتى قيل ان بشطر اللغة مجاز
وان الاشتراك مخل بالتفاهم لولا القرينة فانه يصير مجملا على السامع فلا يدل على انه ما هو المراد
بخلاف المجاز فانه لا يخل بالفهم اذ يحمل المخاطب عند القرينة الصارفة عن الحقيقة عليه وعند انتفائها
على الحقيقة فاندفع ما قيل ان هذا الوجه مشترك الورود فنفي المجاز ايض لا يفهم المقصود بل غيره وجه
الدفع الفرق بينهما بحسب المخاطب دون المتكلم فانه لا يتوقف كذا في الحاشية واورد عليه
ان المخاطب يحمل عند عدم القرينة على خلاف المراد فيخل بالفهم وعند القرينة لا اختلال في شيء
منهما والجواب ان القرينة شرط استعمال المجاز فاذا عدمت تعينت الحقيقة للارادة واما
المشترك فلا يشترط القرينة فيخل بالفهم هذا وانه اي المشترك يؤدي الى مستبعد وهو الاشتراك
بين المتضادين او الى حكم احد الضدين على الآخر عند خفاء القرينة بخلاف المجاز فان التضاد مع
كونه اقل نزل منزلة التناسب فلا استبعاد اورد على التوجه الاول بان نفس وقوع الاشتراك
بين الضدين اي استبعاد فيه وعلى الثاني ان المجاز فيه ايض اذا كان باعتبار التضاد وان
اعتبر تماثلا لا ينتقل الى الحقيقة عند خفاء القرينة فيحكم عليه بحكم حكم به على المجاز المضاد له فتدبر وعورض
بان المشترك يطرد لانه حقيقة والاطراد من لوازمه فلا يضطرب وبان المشترك يشتق منه
نظرا الى المعنيين فيتسع الكلام وفيه ان الاشتقاق مشترك بين الوضع والمجاز فلا
بحاله فتدبر وبان المشترك يصح التجوز منه لكونه حقيقة فيكثر الفائدة باعتبار افادة المعنى بطريق
شتى وبان المشترك اكثر وقوعا كيف وانه مستغن في الوجود عن العلاقة فهو اقل مقدمات والاقل
مقدمات اسبق وقوعا وانه مستغن عن الغلط عند عدم القرينة فيتوقف والاول عند خفاء
القرينة لان استعمال المجاز من دون قرينة لا يجوز قلنا لا تعارض فيما ذكرنا وفيما ذكرتم اذ الظن
الحاصل بغلبة الائمة اقوى مما سواه والغلبة في المجاز فهو اولى تتمة النقل والاضمار و
التخصيص اولى من الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص اولى من النقل بما مر من الوجه والمجاز
مثل الاضمار لتساويهما في الوقوع فلو احتملا فهما متساويان وخير منه اي من المجاز التخصيص فالتخصيص خير

خير من الاضمار لانه مثل المجاز والاشتراك خير من النسخ لان النسخ اقل منه وكذا الاشتراك بين علمين خير منه
بين علم ومعنى وهو خير منه بين المعنيين كذا قالوا والوجه الاكثرية مسئلة المجاز واقع في اللغة بالضرورة
الاستقرائية خلافا لابي اسحق الاسفرائني قال لانه يخل بالتفاهم فان الفهم انما يتوجه الى الحقيقة وهو وهم
لانه لا يجوز استعماله من غير قرينة ودفع للاخلال ومنقوض لانه ينفي الاجمال لانه ايضا يخل بالفهم مع انه واقع
اتفاقا ونقل عنه انه ليس المجاز مع القرينة حقيقة فيخرج حاصل مذهبه ان المجاز بلا قرينة غير واقع
في اللغة وهو صحيح موافق للجماهير فالخلاف لفظي مسئلة المجاز واقع في القرآن والحديث
خلافا للظاهرية لنا قوله تعالى الله يستهزئ بهم فان الاستهزاء حقيقة لا يتصور منه تعالى فهو مجاز عن
الجزاء المشابه له وقوله تعالى واشتعل الرأس شيبا فان الاشتعال الحقيقي لا يمكن وهو مجاز عن بياض
الشيب وقوله تعالى واخفض لهما جناح الذل اذ لا جناح للذل حقيقة بل استعارة بالكناية وغيرها
من الآيات اني اعصر خمرا وقوله عليه وآله الصلاة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه والاستدلال
بقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف زائد فيه فهو مجاز في الزيادة خروج عن البحث فان النزاع
انما هو في المعنى المذكور من المستعمل في غير الموضوع له والمجاز بالزيادة والنقصان ليس منه كما قيل اقول
ليس هذا خروجا عن البحث بل النزاع فيه مطلقا سواء كان بالمعنى المذكور او بالزيادة او بالنقصان
كما يدل عليه دليلهم من لزوم الكذب واستخلاصهم عن هذا الاستدلال بانه لا مجاز فيه ولا زيادة
بل الكاف على معناه وقرروه بانه نص في نفي اللازم وهو مثل المثل والمقصود نفي الملزوم وهو المثل فان
المثل ملزوم لمثل المثل لانه اذا كان للشيء مثل فهو مثل مثله فان قيل نفي مثل المثل نفي له وهو كفر
ولا يليق بجنابه ان يكون بالكفر قلت ليس كذلك لان مفهومه الصريح هو نفي مثل المثل عن الشيء لا نفي نفسه
فتدبر ووجه دلالة الاستخلاص عليه بانه لو كان النزاع مخصوصا لكفى لهم ان يقولوا انه خارج عن محل
النزاع لكن هذه الدلالة انما تتم لو لم يكن الاستخلاص تنزلا وقد يدل عليه جوابهم عن قوله تعالى واسأل القرية
حكاية عن اخوة يوسف حين جاؤا من عنده الى ابيهم مع تركهم اخاه العزيز من جهة السرقة انه على
سبيل التجوز والمقصود انك يا يعقوب ان سألت الجدران فانها تجيبك وان القرية مجمع الناس في

حقيقة في اللسان فلا استحالة في السؤال عنهم ماخوذ من قرأت الناقة اي اجتمعت ومنه القرآن لمجموع
الآيات ووجه دلالة هذا الجواب انه لو لم يكن النزاع عاما للكل لهم ان يقولوا يجوز ان يكون هذا من قبيل
الحذف خارجا عما نحن فيه الا انه انما يتم لو لم يكن تنزلا وان كان الاستخلاص المذكور ضعيفا اما الاستخلاص
عن الدليل الاول فلانه تكلف لا يخفى واما الجواب الاول عن الدليل الثاني فظاهر انهم لم يريدوا التحدي
كما يدل عليه السياق والعير التي اقبلنا فيها واما الثاني فلان القرية ناقص وقرأت الناقة والقرآن
مهموز اللام فاين الاشتقاق هذا الظاهرية قالوا المجاز كذب لانه يصح نفيه فيصح في المستعمل انه ليس
ما استعمل واذا كان كذبا فلا يقع في القرآن والحديث الجواب ان النفي للحقيقة فهي كذب لا للمجاز
المراد فلا يلزم كذب ما هو المراد اقول والنفي لو تم لا يدل على عدم وقوعه حكاية عن الكفار كعقائدهم الباطلة
الواقعة فيه فانه لا استحالة في نقل الكلام الكاذب ولعل مرادهم انه لم يقع بتصرف من الشارع
اذ لا مجاز الا على قانون اللغة لا باختراع منه فيؤول الى قول لا مجاز في القرآن اي بتصرف منه بل المجاز
في كلام العرب اي بتصرف منهم ولعل مراد هذا القائل انه لا مجاز في القرآن الذي هو كلام الله
وصفته الغير المخلوقة وانما المجاز في كلام العرب وهو الكلام اللفظي المقروء على الالسنة واما قولهم
لو كان المجاز في القرآن يلزم ان يكون الباري متجوزا ولا يصح اطلاق المتجوز عليه سبحانه فجوابه ان فيه
ايهاما بالمنقصة فانه الانتقال من مكان الى آخر فلهذا لا يطلق عليه لا لانه لم يرد المجاز في كلامه
او لا توقيف من الشارع واسماء الله توقيفية فلا يطلق المتجوز عليه لهذا لا لعدم ايراده المجاز

مسئلة الاظهر ان في القرآن معربا وهو لفظ عجمي استعمله العرب على وضعه العجمي في محاوراتهم كما
روي عن عبد الله بن عباس وعكرمة ونفاه الاكثر لنا المشكاة هندية وسجيل فارسية اصله
سنك كل وقسطاس رومية وقد وقعت في القرآن قال الله تعالى ومثل نوره كمشكاة وقال
وزنوا بالقسطاس المستقيم وقال ترميهم بحجارة من سجيل ثم كون المشكاة هندية غير ظاهر فان البراهمة
العارفين باللغة الهندية لا يعرفونه نعم المشكاة بضم الميم والسين المهملة بمعنى التبسم هندي وليست
في القرآن بهذا المعنى كذا في الحاشية فان قلت يجوز وقوع الاتفاق من اللغتين فان الاتفاق

والاتفاق كالصابون فارسية وعربية ايضاً بعيد فانه نادر لا يقاس عليه غيره ثم انه لا اتفاق في
الصابون فان الذي في العربية بالصاد وفي الفارسية بالسين ونص اهل الفرس على لا صاد في
لغتنا والاستدلال بنحو ابراهيم فانه لفظ عجمي قد وقع في القرآن لا يتم لان العلم لا نزاع فيه اي في
وقوعه في القرآن فنحو ابراهيم خارج عن مسئلتنا على انه ليس بمعرب فانه اسم جنس الذي وضع غير
العرب ثم استعمله على ذلك الوضع بالتغير اولا فالعلم خارج عنه فلا حاجة الى تخصيص زائد منكرون
للوقوع قالوا اولا لو وقع المعرب في القرآن لزم ح ان لا يكون عربيا لانتفاء عربية الكل
بانتفاء عربية الجزء والتالي باطل كيف وقد قال تع انا انزلناه قرآنا عربيا قلنا لا نم الملازمة
وانما يلزم عدم كونه عربيا لو لم يكن معربا واذا كان معربا صار عربيا بالتعريب على ان ضمير انا انزلناه
للسورة على تاويل الكلام وح فبطلان اللازم مم والآية انما يدل على ان السورة التي هي فيها عربية
فان قلت كيف يصح حمل القرآن على السورة قلت والقرآن كالماء يصدق على القليل والكثير
مع ان للاكثر حكم الكل واذا كان الاكثر عربيا كان الكل عربيا فيجوز ان يكون اطلاق العربي على
القرآن باعتبار اكثر الاجزاء فتدبر ولا يبعد ان يقال المراد انا انزلناه قرآنا عربيا النظم لا المفردات
فان المعتبر في كون اللغة فارسية او عربية هو النظم وقالوا ثانيا لو كان في القرآن معرب لزم
تنويعه الى الاعجمي والعربي وهو باطل اذ قوله اعجمي وعربي ينفي التنويع قلنا لا نم انه ينفي التنويع بل المعنى
كلام اعجمي ومخاطب عربي لا يفهم فنفي التنويع ونفيه ساكت اقول الملازمة ممنوعة انما يلزم
التنويع لولا التعريب اذ بالتعريب صار الكل عربيا على ان وقوع لفظ فقط لا يستلزم تنوع
الكلام فافهم مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق بمعنى ان اللفظ المستعمل في المعنى المجازي
فرع للفظ المستعمل في الحقيقي لا كما قيل ان اللفظ المستعمل في المعنى المجازي فرع للفظ آخر موضوع
بازاء هذا المعنى والا لزم ان يكون هذا ابن خلفا عن هذا حر ولا يستقيم عليه التفريعات كما لا يخفى
على من له دراية بكلام الامام فخر الاسلام كل الاباء لكن اختلفوا في جهة الخلفية فعند الامام ابي حنيفة
في التكلم فقط اي التكلم بالمجاز خلف عن التكلم بالحقيقة فلفظ هذا ابني مرادا به العتق خلف عن

لفظ مراد به البنوة واذ لا بد من امكان الاصل لثبوت الخلف فيكفي صحة التركيب على ضابطة العربية
ليصح التكلم وهو الحق لشهادة استعمال الله تعالى والرسول صلوات الله عليه وآله واصحابه واستعمال البلغاء
وقالا الخليفة في الحكم فقوله انت ابني مرادا به العتق خلف عن حكمه مرادا به البنوة فلا بد عندهما لصحة المجاز
من امكان الحكم المستفاد من الحقيقة فانت ابني يقولا لاكبر سنا منه لا يولد مثله عن مثله يوجب العتق عنده
لوجود شرط المجاز وهو صحة التركيب واستحالة الحقيقة صونا عن اللغو لا يوجب العتق عندهما لعدم امكان
حكم الاصل وهو البنوة فان قلت ان الخليفة ههنا بمعنى انه لا يصح الحمل على المجاز ما امكن الحمل على الحقيقة ولا يلزم منه
اشتراط المجاز بامكان الحقيقة فالخليفة في الحكم لا يوجب امكانه بخلاف خلفية الحنث للبر فان الحنث
انما يكون فيما وجب البر فيه قلت لا شك ان المجاز لا بد له من محل صحيح تحققه فيه يخرج به عما كان عليه
من الحالة الاصلية وانكار هذا مكابرة ثم هذا المحل اللفظ المذكور من حيث انه يفيد المعنى بحسب التركيب
عند الامام وعندهما ذلك اللفظ من حيث يصح حكمه المستفاد منه حين التركيب هكذا ينبغي ان يفهم فان قلت
سلمنا صحة التجوز لكنه يمكن على انحاء فلم اوجب الامام العتق مع انه يمكن حمله على الشفقة اجاب بقوله
وتقديم العتق على الشفقة لانه اي العتق لازم البنوة لا يتخلف فالحمل عليه اولى بخلاف الشفقة و
لهذا لم يعتق في اخر لشيوعه في الدين فيحمل عليه اللهم الا اذا اراد العتق ثم هذا غير واف لان الشفقة
ايضا لازم غير متخلف عرفا حتى يعدونه من الاحوال المؤكدة واما العتق فانما يعرف لزومه للبنوة
من له نوع من التمييز فينبغي ان يحمل على الشفقة ولا اقل من ان يحال على النية ولا يحكم بالعتق لا قضاء و
لا ديانة هذا والحق عند هذا العبد في الجواب ان هذا كلمة تبني كان في الجاهلية ويقصدون به الاعتاق
من حين الملك ويريدون به ثبوت الميراث مثل ميراث الابن حتى صار الاعتاق لازما
عرفا بحيث يفهم من هذا اللفظ لا غير صار صريحا في العتق ولما نسخ الشرع التبني سقط حكم الميراث
وبقي حكم الاعتاق ثم العلاقة بين الحقيقي والمجازي ههنا اما اللزوم فالحرية من حين الملك من
لوازم البنوة فاطلق الملزوم واريد به اللازم على سبيل ارسال المجاز او قيل استعارة للمشابهة
الظاهرة بين الابن والحر من حين الملك وما قيل انه لا يصح الاستعارة ههنا لان المشبه مذكور وشرط

وشرط الاستعارة عدم ذكره نسيا منسيا فهو من قبيل زيد اسد كما نص عليه علماء البيان ولا اعتاق في
التشبيه فانه لا يعتق في هذا المثال الحر ففاسد لما في التلويح ان المشبه هو الحر المطلق والمذكور ههنا الحر
لان هذا النحو من الذكر الغم لم يجوزه علماء البيان حتى حكموا بان نحو زيد اسد تشبيه حتى حمل صاحب الكشاف
قوله تعالى صم بكم عمي على التشبيه وقالوا ذكر المشبه في الكلام بحيث ينبئ على التشبيه مانع في الاستعارة وابعد
من هذا ما في التوضيح ان الممنوع انما هو اذا كان المشبه مبتدأ والخبر جامدا وههنا الابن مشتق فيصح الاستعارة
كما في الحال ناطقة ولا يخفى ما فيه بان لان هذا القول مما ادعته علماء البيان ولم يصححوه ببرهان اصلا فلا اعتبار
لقولهم بان الظاهر من الاستعمال خلافه كما في قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود
من الفجر فان المشبه الذي هو مذكور على نحو ينبئ عن التشبيه مع انه اريد من الخيط الابيض الفجر مجازا
والا لم يصح البيان به وكذا في قوله تعالى واشتعل الراس شيبا فان الشيب هو المراد باشتعال الراس
والا لم يقع مميزا وفي قول الشاعر على اسد وفي الحروب نعامة فاريد من الاسد المجترئ والا لما صح
تعلق الظرف به وامثال هذا كثيرة وبالجملة الاشتراط في الاستعارة بعدم ذكر المشبه مما لم يوجد
استقراء ولا شاهد عليه اصلا فلا يسمع قولهم هذا ولك ان تقول سلمنا ان الاستعارة مشروطة
بذلك وان نحو زيد اسد تشبيه فليس هذا التشبيه بان يكون الاداة مقدرة كيف وح يكون
كلاما مغسولا ولم يكن تشبيها بليغا بل المعنى ان المتكلم قصد منه التشبيه الكامل وقوة المشابهة في وجه التشبيه
فادعى ان زيدا عين الاسد على طريق الاسناد المجازي فهذا انما كان تشبيها بليغا فيكون معناه
ان مشابهة الابن في العتق من حيث الملك بلغت الى ان صار عين الابن وفي هذا الاعتاق
لازم قطعا وليس مثل هذا مثل ابني فانه لم يدع فيه كونه من افراد الابن حتى يلزم العتق فافهم فانه
سانح عزيز لنا الانتقال الى المجازي من المعنى الحقيقي فانه اذا فهم من اللفظ ودل القرينة على انه
غير مراد انتقل الى المجازي وهو الانتقال من المعنى الحقيقي نحو صحة الكلام من حيث العربية اذ بصحة
العربية يفهم ما وضع له في تلك اللغة فينتقل منه الى المطابقة لا صحة الحكم الا ترى انه يفهم من اللفظ
عند الاطلاق المجاز كما لا يخفى على ذي فطرة فاذن لا فرعية الا من جهة التكلم وهذا اولى مما هو المشهور

ان المجاز تغير في اللفظ من حال الى حال فيكون الفرعية من جهة اللفظ لا من جهة الحكم فانه يرد عليه مسلم ان التغير
فيه في اللفظ لكن لا يلزم منه ان الفرعية من جهة التكلم بل غاية ما يلزم ان اللفظ من حيث انه متغير فرع لنفسه
من حيث انه متغير عنه واما جهة الخلفية فلم يعلم انه اي شيء ولم يتعين بعد والكلام يجاب عنه ان التجوز
لما كان تغير اللفظ من معنى الى آخر فلا ينتظر في هذا التغير الا الى صحة الافادة وذا بصحة التركيب على القانون
العربي ولا يتوقف على صحة الحكم في نفسه فانه مما لا دخل له في الافادة فتدبر ثم قيل انت ابني اقرار بالحرية
من وقت الملك فعلى هذا يعتق قضاء واما ديانة فان كان تحقق منه الاعتاق فيعتق والا فيصير امه ام ولد
له اقول وفيه ما فيه لانه وان كان اقرارا لكنه اقرار بالحرية لا بالبنوة ومستلزم لامومية الام هو الثاني لا الاول
الا ان يقال انه كان يقصد من هذه العبارة التبني وثبوت جميع الاحكام الابناء من العتق من حين الملك و
امومية الام والميراث حتى صار عرفا فيه الا ان الشرع لما نسخ التبني والميراث بقي العتق فيه وفي امر حق
العتق كما كان فتامل فيه وقيل ليس اقرارا بالنسب والاعتاق بمنزلة انت حر من حين التملك وعلى
هذا يعتق قضاء وديانة فلا يصير امه ام ولد له وفي التحرير الاول اي كونه اقرارا اصح بقوله اي بقول الامام
محمد في كتاب الاكراه من المبسوط اذا اكره رجل على قول هذا ابني لعبده لا يعتق عليه والاكراه انما يمنع
صحة الاقرار بالعتق لا الانشاء به فعلم انه اقرار اقول ليس عدم العتق فيه لعدم صحة الاقرار حتى لو كان
الانشاء بالعتق باطل لان المجازي يتوقف على النية لان اللفظ للحقيقة فهو الاسبق الا بنية الصرف
عنها والاكراه محل فتور الارادة والقصد فلا يثبت هناك الا مجال اللفظ فقط علة تامة له لا ما
يثبت بالنية فهذا التوقف على النية لا يصح اقرارا كان او انشاء وهذا الكلام غير موجه فانه ليس يلزم
توقف كل معنى مجازي على النية بل المتوقف عليها هي الكناية سواء كان حقيقة او مجازا وجعل
الالفاظ الصريحة علة تامة سواء كانت حقائق او مجازات وانت ابني من الصريح صرح به
صدر الشريعة وغيره فان استحالة الحقيقة صرف اللفظ الى المجازي صرفا ظاهرا لا خفاء وكذا صرح
ع فلو كان الانشاء لم يتوقف على النية وصح في الاكراه فعدم صحته حال الاكراه دل على كونه اقرارا
فتدبر ولهما ان الحكم هو المقصود من اللفظ فالخلفية باعتباره اولى الجواب ان هذا ممنوع كيف ولا ملائمة للمقصودية

المقصودة باعتبارها فيما يتعلق بالدلالة بان الخلفية ههنا في الدلالة وهي تابعة لصحة التركيب على قانون
اللغة اقول لا اسلم ان الخلفية بالنظر الى الحكم اولى بان الصدق اى صدق اللفظ عن اللغو الذى يلزم على الخلفية
في الحكم اولى لان الكلام للافادة لا للالغاء فتامل فان لهما ان يقولا نعم الصدق اولى لكن جهة التكلم ههنا
غير ممكن لانتفاء شرط المجاز لكن الامر غير خفى على المتامل واما قولهما في الاستدلال لغو قطعت يدك
اذا اخرجهما صحيحين ولم يجعل هذا الكلام مجازا عن الاقرار بالمال والتركيب صحيح والقطع سبب
لوجوب المال فعلم ان امكان الحقيقة شرط وقد انتفى ففيه ان القطع ليس سببا للمال مطلقا بل
اذا قطع خطأ يجب المال على وجه مخصوص فالعلاقة قاصرة لا يكفى للانتقال عرفا لعدم صحة حكم الحقيقة
وحاصل الجواب انه يلزم من صحة التركيب صحة المجاز اذ لا يلزم من تحقق شرط واحد تحقق المشروط
لاحتمال فقد فقدان شروط اخر ولعل هذا عدم تحقق العلاقة المصححة فانه ليس القطع سببا للمال
المطلق بل للمال المخصوص الذى لا يصح وجوبه ولا ينتقل الذهن من القطع الى المال المطلق اصلا فلا يرد
ان النبوة ليس سببا ايضا للاعتاق مطلقا بل عند وجودها كالقطع فانه سبب عند وجوده قطعا خطأ
ويفضى الى المال وجه الدفع ظ ثم نقول انما الاشتراط الا امكان الحقيقة عقلا في ظاهر الامر لا وقوعه
في نفس الامر وههنا القطع ممكن عقلا وان لم يقع فلا دخل لفقدان المعنى في عدم صحة المجاز فان قلت
قد اتفقا على انعقاد النكاح بلفظ الهبة في الحرة مع ان المعنى الحقيقى لا يصح لانها لا توهب اجاب
بقوله واما اتفاقهما على انعقاد النكاح بالهبة في الحرة ولا يتصور المعنى الحقيقى فلانهما لم يشترطاه الا
امكانه عقلا الا ترى انهما قالا فيما اذا قال انت ابنى للاصغر المعروف النسب يعتق وهو اى
الحقيقى ممكن عقلا كيف لا وقد وقع تملك الحر في شريعة يعقوب عليه السلام اى في الشريعة المنسوبة
الى كان يعقوب عليها واذا صح التملك صح الهبة عقلا وقد وقع ايضا في اول الاسلام ثم نسخ كذا
قيل مسئلة في المجاز عموم اذا لحق به موجب له كاللام والاضافة والوقوع تحت النفى كالحقيقة
نعم لوجود المقتضى للعموم وعدم المانع عنه فقوله عليه وآله الصلوة والسلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين
ولا الصاع بالصاعين اى لا تبيعوا ما يسعه الصاع بما يسعه الصاعان لانه يجوز بيع الصاع نفسه بالنقص

بجميع كيلات حل سطعو ... بجري الربوا في ... الا بنفسها ... بالبطن م

وروي عن بعض الشافعية انه لا يعم لانه ضروري وهو يتقدر بقدر الضرورة والعموم امر زايد فلا يصح قلنا
قوله ضروري ياهم كيف وقد ورد في كلام الله تعالى المنزه عن الضرورة ولو سلم انه ضروري فالاستلزام
اي استلزامها لعدم العموم ممنوع لانه اي العموم بدليل دال عليه فهو اعتبارية الضرورة اعلم ان الكلام على هذا النهج يدل على ان
المستدل اراد بالضرورة ضرورة المتكلم يعني انه انما يتجوز اذا اضطر ولا يجد لفظا آخر للضرورة ومنع الضرورة لو
فرضت فلا ينافي العموم ايضا لانه اذا قصد التعبير عن معنى عام ولم يجد لفظا موضوعا بازائه اضطر الى التعبير عنه بالمجاز
وان اراد الضرورة بالنظر الى المخاطب وفي الكلام بهذا ان المجاز انما يعتبره المخاطب ضرورة عدم صحة
الحقيقة ومنع الضرورة يندفع بحمله على معنى والعموم امر زايد فلا يصار اليه وح لا جواب الا ان العموم معنى
حقيقي لانه ثابت بدليله فان اللفظ لا يدل على العموم الا من جهة انها محلى باللام مثلا وهو موضوع للعموم مدلوله
فهو بهذا الاعتبار حقيقة والكلام باعتبار ارادة المدلول الغير الوصفي مجاز فتدبر قيل في التلويح لم يوجد
الخلاف في ثبوت العموم عن احد كيف ولا نزاع في صحة جاءني الاسود الرماة الا زيدا واما استدلال
الشيخ عبد السلام على صحة الخلاف لوقوعه في تقارير الاعظم ابن ابي البقاء سبع فغير صحيح لما لا يخفى
مسئلة لا يجوز الجمع بينهما اي بين الحقيقي والمجازي في الارادة حال كونهما مقصودين بالحكم بالذات بخلاف
الكناية فانه وان اراد فيها الموضوع له ولازمه لكن ليسا مقصودين بل جعل الاول توطئة وتمهيدا
للثاني واجازه الشافعية الا ان لا يمكن الجمع عقلا كافعل امرا وتهديدا للتنافي بينهما او بالنظر الى
القرينة الصارفة عن الحقيقي وظاهر هذا يشعر ان الاصل عندهم الجمع الا للضرورة وقال الامام
حجة الاسلام محمد الغزالي يصح الجمع عقلا لا لغة قال في مطلع الاسرار الالهية هذا تفسير بمذهب الجمهور
المانعين ولم يقل احد بالاستحالة العقلية وقيل في المفرد يصح لغة بدليل القلم احد اللسانين فاريد
باللسان الجارحة المخصوصة لكونها حقيقة فيها والمبين بالكتابة مجازا والخال احد الابوين اريد
الاب الحقيقي حقيقة وفيه ما فيه لانهما ليسا من صور الجمع بل من صور عموم المجاز فانه اريد في
الاول المبين وفي الثاني الشفيق واما القول بان التثنية في حكم التكرير فلا جمع في لفظ واحد ففيه
ما لا يخفى اذ المراد ان المفهوم منها ما هو المفهوم في التكرير واما اللفظ فلا فالاستعمال فيه واحد فيلزم الجمع

الجمع بخلاف التكرير لان الاستعمال فيه متعدد فلا جمع في استعمال واحد والتعميم في المعاني المجازية بان
يراد الكل من واحد ويكون مناط الحكم كل على الاستقلال قيل على هذا الخلاف فمن جوز الجمع جوزه ومن
لا فلا وقيل لا خلاف في منعه كما لا خلاف في جواز عموم المجاز وهو ارادة معنى مجازي يشامل للحقيقة
وغيره ويتناول له بما انه فرد منه لما مر في المشترك من لزوم توجه النفس الى النسبتين الملحوظتين
تفصيلا عند ارادتهما وقد مر الفرق انه لا يتم وعدم التمام ههنا اظهر لان الحقيقي لاصالته اسبق من
المجازي وايضا لو صح الجمع يلزم احد الاستحالات كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد وقد اتفق
على منعه كلبس ثوب ملكا وعارية وهذا النظير للاستحالة لا مناطه فالمناقشة فيه طائحة او لا شيء
منهما اي كونه غير حقيقة او مجاز او احدهما اي كونه اما حقيقة فقط او مجاز فقط وكلاهما باطلان اما
الاخير فلا رجحان من غير مرجح والباقي باجماع اهل العربية والملازمة لانه ان اكتفى في الحقيقة والمجاز
ارادة الموضوع له بحيث يكون مناطا للحكم او غير الموضوع له وههنا قد اريدا استقلالا ومطابقة فيلزم
الشق الاول وان اشترط في الحقيقة عدم ارادة غير الموضوع له وفي المجاز عدم ارادة الموضوع له
فقد اريدا فيما نحن فيه ويلزم الشق الثاني وان اشترط في احدهما دون الاخر فالشق الثالث
فتامل فقد تبين ان الخطا باقوم حجة قيل انه مجاز في المجموع لانه غير ما وضع له اللفظ ولا استحالة فيه
قلنا اللفظ استعمل لكل اي واحد واحد ومناط الحكم كل اي كل واحد واحد فاللفظ مستعمل
في كل مطابقة لا المجموع اي لا انه مستعمل للمجموع اذ ليس مناط الحكم كيف ولو كان المراد المجموع مجازا
فلا علاقة بينه وبين الحقيقي واطلاق الجزء على الكل مشروط بكونه مسمى باسم وينتفي بانتفائه
الا ترى لا يقال لمجموع السماء والارض سماء او ارض وان قيل اريد المجموع بطريق عموم المجاز
بان يكون فرد المفهوم آخر استعمل فيه اللفظ قيل اما الارادة بطريق عموم المجاز فلا نزاع فيه
فرع اختص الموالي في الوصية لهم بان يقول اوصيت لموالي فلان دون مواليهم اي
لا خل موالي الموالي لان المولى المنسوب اليه حقيقة من يكون منتسبا بالذات واما موالي
الموالي فلا ينسب اليه حقيقة فيراد الموالي لكونها حقيقة ولا يراد مواليهم والا لزم الجمع الا ان يكون

الموالي واحدا فله النصف والباقي للورثة عنده لانه اوصى لجماعة الموالي واقلها اثنان فيكون لكل واحد
نصف الوصية واذ المولى واحد استحق النصف والباقي ميراث وانما كان اقلها اثنين لان
الاثنين فما فوقهما جماعة في الوصية كما في الميراث لان كلاهما خلافة بعد الهلاك قال مطلع الاسرار
الالهية لا يظهر لكون اقل الجمع في الوصايا اثنين وجه والقياس على الميراث بط فانه لا يلزم من استعمال
لفظ في معنى تجوز في صورة ان يستعمل في نظيرها في ذلك المعنى ولا فيه ابدا نعم ان تأبد ذلك بالاستعمال
فله وجه وكذا الابناء مع الحفدة عنده اي اذا اوصى لابناء فلان يدخل بنوه دون بني بنيه الا ان يكون
الابن واحدا فله النصف والباقي للورثة الوجه الوجه وعندهما يدخلون اي موالي الموالي وابناء الابناء
حال كونهم مع الموالي الواحد او الابن الواحد فيهما لعموم المجاز فانه لما اطلق صيغة الجمع وهو يعلم ان
لا مولى ولا ابن الا واحد علم انه اراد معنى اعم بحيث يتناول موالي الموالي والحفدة ايض ودون موالي الموالي
والحفدة مع الاثنين بالاتفاق اولا قرينة على ارادة المجاز ثم ينقض هذا الحكم اولا بدخول حفدة المستأمن
مع بنيه في الامان اذا قال امنونا على بني فيلزم الجمع لان الابن المضاف حقيقة في الابن ومجاز في
الحفدة واجيب بانه لم يرد الحفدة بلفظ الابن لكن الاحتياط في الحقن اي حقن الدم اوجب
الدخول في الامان تبعا لوجود شبهة الحقيقة بالاستعمال الشائع نحو بنو هاشم فعلوا كذا والامان مما يثبت
بالشبهة لان امر الدم ليس سهلا ودخول الاجداد والجدات في الاباء والامهات اذا قال امنوني
على ابائي وامهاتي مختلف فيه ففي رواية يدخل وهو ظا وفي رواية لا وجهها بان دخول الحفدة كان
تبعا ودخول الاجداد والجدات ان كان فبالتبع وهم اصول خلقة فلا يدخلون بالتبع وهذا الوجه
ليس بشيء لان الاصالة في الخلقة لا ينافي التبعية في الدخول في احكام اخر مع انه قال في الهداية الامام لعله
الاصل في الدخول بالذات لا بالتبع فاذن الاشبه الرواية الاولى وان كانت الثانية ظاهر الرواية
ثم ههنا وجه اخر لو كنا به لكان اسهل هو ان الظا ان الرجل لا يؤخر حيوة نفسه وابناءه ودوا ابناءه
فهم يدخلون بدلالة النص لكن الظا ان الاجداد والجدات ايضا يدخلون بالدلالة اللهم الا ان يكونوا
مفسدين فذوي رأي فيعلم ان الامام لا يأمن مثلهم فيخرجون عن الامان ولعل هذا مشترك بينهم وبين

وبين الحقيقة وينقض ثانيا بالحنث بدخوله راكبا ومتنعلا في حلفه لا يضع قدمه في دار فلان مع انهما
غير واضعين القدم في الدار الا مجازا كما يحنث لو دخل حافيا مع انه واضع حقيقة فيلزم الجمع و
اجيب بانه اريد مطلق الدخول فيتناول الصور بعموم المجاز اذ الحقيقة والمجاز يهجر الحقيقة عرفا الى
الدخول مطلقا والحقيقة المهجورة تترك ويترجح المجاز حتى لا يحنث لو اضطجع خارجها ووضع قدميه
فيها مع انه واضع حقيقة كذا في فتاوى قاضيخان قال في الكشف ناقلا عن المبسوط لو نوى الدخول
ماشيا فدخلها راكبا لا يحنث لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة غير مهجورة وعن المحيط لو نوى حقيقة
وضع القدم لا يحنث بالدخول راكبا لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق قضاء وديانة وعلى هذا لا
يصح هذا الجواب بل يجاب بان القرينة دلت على ان الهجران للبغض من البيت وهو يمنع مطلق
الدخول لا وضع القدم فقط واما اذا نوى فعلى ما نوى لانه حقيقة الكلام فتدبر وقد يقال له حقيقتان
عرفيتان الدخول المطلق والاشهر والدخول ماشيا والحقيقة اللغوية لوضع القدم متروكة مهجورة
فلو نوى الدخول ماشيا لا يحنث لانه نوى الحقيقة العرفية لكن لعدم شهرتها وشهرة الاولى لا تثبت
بدون النية فتامل فيه وينقض ثالثا بالحنث بدخول دار سكناه اجارة في حلفه لا يدخل داره
مع ان الاضافة حقيقة في الملك فدار السكنى داره مجازا ويحنث ايضا بدار مسكونة مملوكة له
وهو داره حقيقة فلزم الجمع واجيب بان الاضافة للاختصاص المطلق اما حقيقة او مجازا
بدلالة القرينة وهي ان الرجل لا يهجر الدار الا للنفرة عن المالك وهو اي الاختصاص يعم السكنى والملك
فح يتناول المسكونة المملوكة وغيرها بطريق الحقيقة او عموم المجاز فلا جمع واذا اريد مطلق الاختصاص
فيحنث بمملوكة غير مسكونة اي بدخوله فيها لان له ايضا اختصاصا به كقاضيخان اي كما يقول به قاضيخان
الامام فخر الدين خلافا للسرخسي الامام شمس الائمة فانه عنده يتبادر الاختصاص بالسكنى سواء
كان مع الملك ام لا بقرينة الهجران فلا يحنث بالدخول في دار مملوكة غير مسكونة فتدبر وينقض
رابعا بعتق عبده في اضافة العتق الى يوم قدوم فلان فقدم ليلا مع انه ليس نهارا حقيقة كما يحنث لو قدم
نهارا فيلزم الجمع واجيب بان اليوم شائع في مطلق الوقت فاريد به ذلك وتحقيق ذلك ان

الجواب

اليوم شائع في بياض النهار وحقيقة فيه بالاتفاق وكثير لمطلق الوقت فعند البعض فيه ايضا حقيقة
وعلى هذا فليس مما نحن فيه فلا ايراد اصلا وعند الاكثر مجاز فيه وفي الكشف هو الاصح ترجيحا للمجاز على
الاشتراك ثم انه ان وقع ظرفا لفعل ممتد كالركوب والجلوس اي ما يتقدر بالمدة ع فايراد به بياض
النهار واذا وقع ظرفا لفعل غير ممتد فلمطلق الوقت فالاعتبار في هذا للمظروف لا للمضاف
اليه كما توهم عبارة البعض صرح به في الكشف فالمظروف اذا قرينة تعيين المراد بحيث لا ينتقل
الذهن معه غير ممتد الا الى مطلق الوقت وممتد الى بياض النهار وقد يؤيد بان تقدير في يوجب الاستيعاب
وههنا لما كان في مقدار اوجب استيعابه المظروف فاذا كان ممتدا فيمكن استيعاب النهار
اياه فيمكن المعنى الحقيقي فيحمل عليه لاصالته واما اذا كان غير ممتد فلا يمكن استيعاب النهار اياه فلا
يحمل عليه بل على مطلق الوقت الاعم من اجزائه واجزاء الليل والعلاقة العموم فان مطلق الوقت
عام من النهار وهذا يرشدك اليه الى ان العبرة لعامل المظروف لا بما اضيف اليه وعلى ما قررنا لا
يتوجه ما اورد وهو ما بقوله اقول الحقيقة المستعملة عنده اولى من المجاز المتعارف فلا ينفع الشيوع
وينبغي ان يحمل على بياض النهار وذلك لان هذا اولوية الحقيقة المستعملة عنده اذا لم يدل قرينة على ارادة
المجاز سوى الشهرة وههنا عدم امتداد المظروف قرينة عليها ولا يتوجه ايضا ما اورد في شرح الهداية
ارتكب لدفعه تكلفات من ان الحمل على المجاز لا بد له من قرينة صارفة وههنا جعلوا نفس الملائمة
فان غير الممتد انما يلائمه مطلق الوقت وذلك لانا بينا ان عدم امتداد المظروف قرينة صارفة
عن ارادة بياض النهار فافهم ولا يتوجه ايضا ان الحقيقة لا تحتاج الى قرينة فلم احتاجوا الى بيانها وذلك
لانهم يحتاجون الى نفي القرينة الصارفة عنها واما الحمل عليها فلاصالتها فافهم واذا لم يتم هذا الجواب عنده
اشار الى نوع آخر من الجواب وقال فالاولى ان يقال انه اي اليمين مسوق للسرور بقدوم فلان فلا
يختص بالنهار هذا مختص بهذا المثال واما اذا قال انت حر يوم اموت فلا سرور فيه الا ان يقال انما
ذكر السرور مثلا لتحققه في خصوص هذا المثال والمراد القرينة الجزئية مطلقا وههنا ارادة القرينة قرينة
فلا يختص بالنهار فتدبر وينقض في اسا بان لله علي صوم كذا بنية اليمين سواء كان معه نية النذر ام لا

ام لا نذر و يمين حتى وجب القضاء فدل على كونه نذرا والكفارة بالمخالفة فدل على كونه يمينا خلافا
لابي يوسف مع ان الحقيقة نذر والمجاز يمين واجيب بان تحريم المباح لازم للنذر لما ان ايجاب
الشيء يقتضي تحريم ضده فاريد اليمين بلازم موجب اللفظ لا به اي لا باللفظ والنذر اريد به فلا
استعمال للفظ فيهما فلا جمع وفيه نظر لان ارادة اليمين من اللازم فرع ارادة اللازم والتحقق
الاخص اي اليمين من غير تحقق الاعم اي مطلق التحريم واذا اريد به اللازم وقد اريد النذر به فيلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز قطعا اقول وايضا ارادة اليمين باللازم لا ينفي المجازية عن الملزوم وهو
النذر المستعمل في هذا اليمين المراد فان اللفظ انما هو للملزوم اتفاقا فارادة اليمين منه ارادة معنى
مجازي نعم لو كفى تصور التحريم لارادة اليمين من غير توسيط اللفظ فلا يكون اللفظ ح مستعملا
في اليمين او كان مثل شراء القريب الملزوم للعتق فيثبت من غير ارادة من اللفظ ثبوت اللوازم من
ثبوت الملزوم لتم الجواب وليس الامر كذلك فانه لو لم يشترط توسيط اللفظ لكان تصور اليمين وارادته
يمينا ولو كان مثل شراء القريب للزم بدون النية ايضا بل مع نفيه فقد بر احسن الله بره اقول في
تقرير الجواب عن اصل الايراد لا يبعد ان يقال الفهم لا يقتضي الارادة والاستعمال وصيغة النذر
يفهم منها التحريم اللازم لكن من غير استعمالها فيه وارادته منها فعقد القلب بعد فهم اللازم وهو التحريم من
اللفظ وهو الصيغة جعله يمينا فلا يلزم الاستعمال في اليمين لانه تصرف في معنى اللازم ولا عدم
توسط اللفظ فان المعنى الذي حصل بالتصرف فيه اليمين فهم من اللفظ التزاما وان لم يستعمل اللفظ
فيه بل صار اليمين بعد انضمام النية مثل عتق القريب لازما للنذر فافهم وهذا غير واف ايضا لان
التصرف لم يعتبر في الشرع الا بما يفهم من حاق اللفظ حقيقة او مجازا كيف لا ولو كان الامر كذلك
لكان التحريم المستفاد من التلبية الاحرامية بعد عقد القلب يمينا وكذا التحريم المستفاد من تحريمة
الصلوة يكون بعد عقد القلب يمينا وهكذا من المفاسد قال الامام شمس الائمة اريد اليمين بقوله لله
والنذر بعلي فلا جمع بل لفظان استعملا في معنييهما ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانه لا يطرد فيما اذا لم يقل
كلمة الله بل علي صوم كذا او اوجبت على نفسي مرضاة الله وما اشبهه مع ان الحكم عام هذا واما

ثانيا فلان اللام للقسم لم يجئ الا في مقام التعجب نحو قول ابن عباس دخل آدم الجنة وقت العصر فلله ما غربت
الشمس حتى خرج واما في غير هذا فالنحاة يمنعونه ويمكن فيه مناقشة بان التجوز لا يشترط فيه سماع الجزئيات
فكيف سماع موارد الاستعمالات وهل هذا الا تهافت فح له ان يقول لا حجة في حسبان علماء النحو فان بعد
تسليم العلاقة وصحة الانتقال لا وجه للمنع نعم لو كان بعيدا بحيث لا ينتقل اليه الذهن لكان للمنع وجه
كما في الاب والابن فتامل فيه واما ثالثا فلما في الحاشية بانه على هذا يجب ان يكون يمينا عند نفيه لانه
اذ قال مثلا هي طالق واراد ان لا يكون طلاقا فهي باطلة وكذا ههنا لان اللام موجود وهذا الشرع لان ولان اللام
على القسم بالنية لا بالاستلزام ولانها مطلقة حتى يكون صريحا كالطلاق بل مدعاه ان اللام بمعنى مجازي غير شائع
يصح بالارادة فافهم فانه دقيق واجاب صدر الشريعة بان ارادة النذر بطلت في صورة الارادتين و
بقي ارادة اليمين ولازم كما اذا اراد اليمين وسكت عن النذر والنذر انما ثبت بنفس الصيغة وهذا مما يقضي
العجب عن مثله اما اولا فلانه يلزم عليه ان يثبت مع كل معنى مجازي معنى حقيقي اما المجازي فبالنية والحقيقي
بنفس الصيغة واما ثانيا فلانه لم لا يبطل ارادة اليمين مع كونه مجازيا بل هو اولى بالبطلان من الحقيقي واما ثالثا
فلان الحقيقي انما يثبت في الصريح اذا لم يثبت منه معنى آخر وههنا قد ثبت معنى المجازي فافهم ويمكن
ان يقال قصد اليمين على طريق الكناية فكان الناذر اراد النذر لينتقل منه الى اليمين فلا جمع اصلا وان
سمي هذا النحو جمعا لبطل الكناية وفيه انه على هذا يلزم ان لا يصح النذر فان معنى الحقيقي في الكناية غير مقصود وليس
مناط صدق وكذب وعقد وفسخ لهذا وقع القيل والقال وههنا لبعض المتأخرين الذي بلغ مبلغ اليقين
كلام هو ان النذر نوعان نذر بايجاب شيء فقط ونذر بايجابه بحيث لو لم يوف لكان عليه كفارة اليمين
فهذا القسم الاخير يلزم فيه اداء المنذور فان ادى فيها والا وجب عليه القضاء للمنذور والكفارة
لنقض العهد المؤكد بايجاب الكفارة وهذا القسم قد يسمى يمينا لوجه موجب اليمين فيه ايضا فالمراد في
المسئلة من ارادة النذر واليمين ارادة هذا النوع من النذر لانه وجد نذر من وجه ويمين من وجه ومن ارادة اليمين
مع السكوت ارادة ان عليه الكفارة ولم ينو استقلالا ان هذا واجب عليه فح لا جمع اصلا وصورة
الجمع ليس الا ان نوى فيه اليمين مع نفي النذر يعني اراد اليمين من صيغة النذر مجازا فهذه النية نفي للنذر سواء

سواء نفى صراحة ام لا اذ خلاصة كلامه ح فان قلت فهذا ابداء تصرف جديد لا بد عليه من الشارع
حجة قلت ليس هذا ابداء تصرف من عند نفسه بل ما ذون فيه لان النذر ايضا عهد كاليمين حتى لو نذر
بالمحرم يجب كفارة يمين لعدم امكان الوفاء فيه فاذا اراد تاكيد العهد بالزام الكفارة عند عدم الوفاء
على نفسه فليس ببعيد بل نذر في نذر داخل في عموم فليوفوا نذورهم هذا غاية التتميم لكلامه لكن ليس ينبغي لامثالنا
ان نجترئ عليه فانه مخالف لما اطبق المشايخ السابقون عليه وح النزاع بينهما وبين ابي يوسف رح
يصير لفظيا وهذا البعد من ادعى فلا بد له من شاهد ولو اشارة من كلامهم هذا ولعل الله يحدث بعد ذلك
امرا مسئلة الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف عنده عملا بالاصل فان الحقيقة اصل
مهما امكن لا يصح العدول عنه في الحاشية هذا لا ينافي ما سياتي ان التخصيص بالعرف عمليا كان او قوليا
يصح وذلك لما سياتي ان العام المخصص حقيقة الفقهاء وهذا لا ينافي منا فانا لا نقول بكونه حقيقة وعندهما
بالعكس اي المجاز المتعارف اولى من الحقيقة المستعملة للتبادر الى الفهم فان التعارف يوجب
التبادر بلا ريب ولا يعارضه الاصالة لان الاصالة انما يقتضي الحمل عليه اذا لم يمنع مانع والتبادر
والتعارف مانع لكن قويا فافهم فانه احق بالقبول وقيل متساويان فيتوقف حتى يتعين احدهما بالدليل
اقول ينبغي ان يكون النزاع فيما اذا لم يكن مبناه على العرف كالايمان لان ما يكون مبناه على العرف يفهم
منه التعارف بالضرورة ولهذا افتوا بعدم الحنث عنده باكل لحم آدمي في حلفه لا ياكل لحما اذا كان
الحالف مسلما مع ان اللحم حقيقة يصدق على لحم الآدمي قال مطلع الاسرار الالهية لا حاجة الى
التقييد بالاسلام في لحم الآدمي فان الكافر والمسلم سواء فيه ونقل عن الزاهد العتابي ان الفتوى
عليه والا ففيه رواية اخرى في المعتبرات كالهداية وغيرها انه يحنث لكونه لحما في الحقيقة ثم ان
ما ذكره جزئ وان كان قياس هذا القول من قبل ايضا لان مسئلة الفرات والحنطة ايضا في اليمين الذي
مبناه على العرف قال الامام فخر الاسلام ان هذا الخلاف مبني على الخلاف في فرعية المجاز فلما
كانت الفرعية عندهما باعتبار الحكم كان اعتباره اولى ففي مسئلة اكل الحنطة لما كان حكم المجاز المتعارف
شاملا لحكم الحقيقة اعتبراه وعنده لما كان باعتبار التكلم اعتبر التكلم فرجح الحقيقة على المجاز للاصالة

وهذا التعليل يدل على ان الخلاف في المجاز المتناول للحقيقة ثم في هذا التعليل نظر لانه لو تم لدل على رجحان
كل مجاز متناول للحقيقة سواء كان متعارفا ام لا ثم ان اعتبار الخلفية في التكلم لا يوجب اعتبار
الحقيقة والتسبب بالاصالة في كافية ولا حاجة الى الخلفية في التكلم فالحق ما اشار اليه المحقق ابن الهمام في فتح القدير
انه اعتبر الاصالة وهما التبادر فرع لا يشرب من الفرات ولا ياكل الحنطة ولا نية لشيء من
المعنى الحقيقي والمجازي فعنده انصرف الى الكرع في الاول واكل عينها اي عين الحنطة في الثاني فانه حقيقة
الكلام وهو اسبق وعندهما الى ماء الفرات في الاول اي الماء المنسوب اليه سواء كان بالاغتراف
او بالاواني او غيرهما بجار بحيث لا ينقطع النسبة اليه في العرف حتى لو اتخذ منه نهرا فلا يحنث بالشرب
به اصلا لانه انقطع النسبة عنه في العرف وينصرف عندهما الى ما يتخذ منها من الخبز وغيره في الثاني
ولا يحنث بما يصير بالعمل جنسا آخر فلا يحنث بالسويق لانه غير جنس الحنطة ولهذا يجوز بيع السويق
بالدقيق متفاضلا عندهما كذا قالوا وتامل فيه وبعضهم فرق بين حنطة معينة وغير معينة فقالوا
في غير المعينة بان يقول لا آكل حنطة يحنث بالاتفاق بالخبز وغيره لان التعارف فيه على ما يتخذ في
المعينة بان يقول هذه الحنطة محل الخلاف فعنده لا يحنث بالخبز بل بالعين وعندهما يحنث على كل حال
لان العادة فيه مختلفة اقول لك ان تدعي الاشتراك اي اشتراك المعينة وغير المعينة في العرف مطلقا اي
في مطلق الاطلاق والاكثار الغالب في الاستعمال بعض انحائهما وهو ما اغترف او اتخذ فينبغي
ان يحنث مطلقا اي في المعينة وغير المعينة فالفرق تحكم ولا يخفى انه على هذا استدرك قوله والاكثار
الغالب فان قلت يجوز ان يكون متعلقا بقولهما الى العرف مشترك في اكل العين والمتخذ والكرع
والاغتراف فينبغي ان يحنث مطلقا بطريق عموم المجاز قلت ظاهر حيث اللفظ لكنه مختل
جدا فان المذكور من قول الصاحبين في اصول الامام فخر الاسلام هو هذا الذي اشرنا اليه وفي الهداية
الاصح انهما قائلان بعموم المجاز فيحنث مطلقا فح لا توجه لهذا الايراد عليهما الا ان البعض فهموا
انهما قالا بالحنث بالمتخذ او الاغتراف دون العين وبالعين عنده فكان هذا نقلا اولا لهذا القول
ثم اعترض فصحح الحنث مطلقا هذا وقد ظهر لك من هذا القيل والقال ان الاشبه ما قالا والامام ايضا

ايضا غير مستمر على هذا الاصل والله اعلم بحقيقة ما عليه عباده الصالحون مسئلة الحقيقة تترك بتعذرها عقلا
كانت ابنى لاكبر سنا وهذا القسم لا يكاد يوجد عندهما او لتعذرها عادة وان جاز عقلا كلا ياكل من هذا القدر
فانه مح في العادة فلما يكلها اى فينعقد بما يحل القدر والاظهر بحله او يترك لتعسرها وان لم يكن متعذرا كلمن الشجرة
اى لا ياكل منها فان اكل عين الشجرة متعسر وان امكن فيحنث بما يخرج منه ماكولا كالثمر والشيرج وان لم
يوكل شيء منه فعلى ثمنه او يترك لهجرها عادة وان سهل كمن الدقيق اى لا ياكل منه فلما الدقيق متخذ له ان لا كله
كالخبز ونحوه ولو تكلف واكل عين الدقيق فقيل لا يحنث لانه سقط اعتبارها وقيل يحنث لان الحقيقة
لا تسقط بحال فعندهم ههنا عموم المجاز قال الامام فخر الاسلام الاول اشبه ثم ان فخر الاسلام ادرج هذه
الامثلة في المتعذر فلعله اخذ بمعنى اعم من التعسر ونحوه ومثل للهجر بنحو لا يضع قدمه في دار فلان واذا كان الهجر
للعادة فيتغير الحكم بتغيرها وهو ظ او بهجرها شرعا فان المهجور شرعا كالمهجور عرفا فان المسلم ليس عرفه الا ما اخذ من
الشرع فلا يحنث في الزنا في حلفه لا ينكح اجنبية فيحمل النكاح على العقد دون الوطي الذي وضع له في اللغة
لانه هجر شرعا الابنية لانه نوى ما يحتمله الكلام وليس فيه تخفيف وقد يتعذران اى الحقيقة والمجاز فلو
كبنتي لزوجته الثابت نسبها اما تعذر الحقيقة فظ واما تعذر المجاز فلا يقع الطلاق للمنافاة بين تحريم
النسب وتحريم النكاح وهو الطلاق فان الاول تحريم مؤبد مناف للنكاح بخلاف الثاني فانه حادث
واثر من اثاره واما التحريم المؤبد فليس اثباته في وسعه بخلاف الحرية من ابتداء الملك وانما لا يحمل على
التشبيه كما نقل عن علماء البيان حتى يكون ظهارا لان كونه تشبيها لا ينبغي ان يتفوه به فانا نعلم بالفروع
الاستقرائية ان المحقق من هذا الكلام استعارة او تجوز في الاسناد والاول قد بطل والثاني لا يفيد فائدة
شرعية اذ لا يلزم منه الظهار ولا الطلاق لدعوى الاتحاد فيه بين البنت والزوجة فغاية ما لزم
منه التحريم المؤبد وهو ليس في وسعه بخلاف ما قلنا في الامة هذا ابني فان الاعتاق من حين الملك
في وسعه فتامل فيه واما علماء البيان فليس مقصودهم انه تشبيه بتقدير اداته كيف هم يقولون انه تشبيه
بليغ واذا كان الاداة مقدرة والمقدر كالمذكور فلا فرق اذ بينه وبين ما ذكر فيه الاداة وايضا ليس
الاعراب باقيا فاى قرينة على التقدير وهولاء ذوو اليد الطولى في العلوم الادبية كيف يقولون

مثل هذا القول فانه كما قال الشيخ عبد القاهر بهذا الشوائي شيء مغفول بل مرادهم ان ههنا مجازا عقليا فاسناد
الاسد مثلا الى زيد وادعاء انه هو هو غلو في التشبيه الذي اعتبر في الذهن لان التشبيه مدلول الكلام فتامل فيه
ولا تزد باللغو انه لا يصح له معنى من المعاني حتى يرد عليه انه لا يلزم من بطلان التجوز في الطلاق ونحوه بطلان التجوزات
فانه يجوز ان يكون للشفقة ونحوها بل يريد انه ليس له معنى يترتب عليه حكم شرعي ثم ان الكلام لا يخلو عن شيء فانه لا
يجوز ان يراد به الطلاق بجامع الشركة في نفس الحرمة واشتهار البنت بالحرمة الا ترى ان البلادة في
البليد من صنف وفي الحمار من صنف آخر مع انه يجوز له وان تتبعت موارد الاستعارات ايقنت انه
ليس يجب الاشتراك في الجامع من جميع الوجوه وفي التعبير به نوع قصد الى المبالغة فينبغي ان يقع طلاقا
باينا ولنا ان نقول ايضا ان نوى بهذا التحريم يجب ان يكون يمينا بل ان قصد به التحريم مطلقا فهو يمين كما في
تحريم الامة فان تحريم الحلال يمين هذا والله سبحانه عليم باحكامه قال المص اقول لو نوى الطلاق من تحريم الوطي
اللازم لموجب اللفظ المفهوم شرعا له كاليمين المنوي من لازم موجب النذر هل يقع ام لا يقع فافهم فانه الكثير بحسب
الارادة فالوقوع للطلاق لازم ههنا والا فلا يتم الكلام هناك وقد عرفت ان الكلام على هذا النحو لا يتم هناك ايضا
مسئلة لا خلاف في الحقيقة الشرعية التي وضعها اهل الشرع كالفقهاء وعلماء الاصول ولا في ان
الالفاظ الشرعية لا تحتاج الى القرينة في افادة المعاني الشرعية وانما الخلاف في ان هذه الدلالة لاجل
وضع الشارع او بالاشتهار بين اهل الشرع من المسلمين فاختار المص الاول وقال الحقيقة الشرعية بان
نقلها الشارع من المعاني اللغوية الى الشرعية لمناسبة وهو الظاهر او وضع الشارع اياها ابتداء على الازل
واقعة عند الجمهور والمذكور في المنهاج والمحصول عند المعتزلة وقال القاضي ابو بكر الباقلاني من الشافعية
والقاضي ابو زيد الدبوسي منا والامام فخر الاسلام البزدوي وهو من كبار مشايخنا ومن في طبقته كشمس
الائمة والامام صدر الاسلام والقاضي البيضاوي من الشافعية الحقيقة الشرعية الموضوعة من
الشارع للمعاني الشرعية غير واقعة والمستعمل في المعاني الشرعية مجاز اشتهر وقد ينسب الى القاضي
الباقلاني تارة انها حقائق لغوية في المعاني الشرعية وتارة انها مستعملة في المعاني اللغوية والزيادات
شروط الاعتبار شرعا ولما كان هذا باطلا بالضرورة للقطع بانها مستعملة في المعاني الشرعية وبذا النقل

هذا الذي هو واليد الطولى في العلوم كيف يتفوه بهذا قال المحقق تبعا لشارح المختصر والحق انه لا ثالث لهذه
المذاهب ولعل القاضي لم ينص عليه والا فلا يصح هذا القول ففي كلام الشارع ان وردت هذه الالفاظ الشرعية
قبل الاشتهار عند عدم القرينة لشيء منها على احدهما كان فعند القائل بالحقيقة الشرعية يحمل على الشرعي وعند منكرها
يحمل على اللغوي وهذا فائدة الخلاف لنا ان الاستعمال بلا قرينة في الشرعي متحقق وهو امارة الحقيقة وهذا
انما يتم لو ساعده عليه المنكر ولنا ايضا فهم الصحابة الشرعي لكن من غير قرينة والفهم بدون القرينة دليل
الحقيقة وهذا انما يتم لو ثبت فهمهم قبل الاشتهار من غير قرينة وهذا في غاية الخفاء ولنا ايضا عدم صحة
النفي ان نفي مسمى الالفاظ الشرعية من المعاني الشرعية في اصطلاح المخاطب وهو الشرع فلا يقال
للاركان المخصوصة ليست صلوة وعدم صحة النفي علامة الحقيقة وهذا انما يتم لو سلم عدم الصحة قبل
الاشتهار وفي خطابات الشارع رح ودون المشرعة ولنا ايضا الاستمرار للشارع على المعنى الثاني الشرعي مع ترك
الاول اللغوي الا بدليل كالقرينة وهذا الاستمرار لا يكون الا في الحقيقة وهذا معنى كلام ابن الحاجب لنا
القطع بالاستقراء على ان الصلوة مثلا للركعات واذا كان مراده هذا الاستمرار على استعمالها في
الركعات فاندفع ما في التحرير انه لا يتم لجواز القطع فيه بالشهرة بين كافة المسلمين وهجر اللغوي او القطع
بوضع اهل الشرع ثم ان الاستدلال بالاستمرار لا تغاير كثيرا الاستدلال بالاستعمال من غير قرينة وههنا
ايضا لا تخلو دعوى هذا الاستمرار عن توجه منع والقول في الجواب عن هذا الدليل بانها باقية على اللغوية و
هو الدعاء والزيادات من القيام والركوع وغيرهما من الاركان شروط شرعا لاعتبار الدعاء مع
انها لا تتم كالزكوة اي لا تتم مثل الزكوة فانها لغة النماء وشرعا التمليك المخصوص لمال مخصوص فهناك
ثبت حقيقة شرعية من غير ثبات لهذا العذر ومناقشة فيه بانها لغة للتطهير ايضا فهو التطهير
للقلب والتمليك المخصوص شرط له او وسيلة اليه لا يضر كثيرا فانها بعد التمام مناقشة في المثال
ورد بان هذا القول يستلزم عدم سقوط الصلوة بلا دعاء لان المفروض على هذا القول الدعاء بالذات
والاركان لاجله والحال ان الدعاء ليس بفرض كما في الاخرس بالاتفاق وللمناقش ان يقول ان
القراءة فرض عندكم فيلزم منه ان لا يتادى بلا قراءة مع ان الاخرس يتادى منه وان اعتذر انه اقيم بدله

كما يكون التسليم للعذر فلهذا القائل ايضا يتمادى هذا العذر نعم يتم الاستدلال بهذا النحو من الحنفية فان لهم ان يقولوا
يلزم على هذا ان لا يصح صلوة القادر على الدعاء من غير دعاء مع انه لا يصح ولا يتمادى من الشافعية هذا القول
فان الشافعية الفاتحة عندهم فرض وفيها دعاء والحق في الرد ان هذا مكابرة فانه علم من ضروريات الدين ان
الصلوة هذه الاركان واحاديث بيان الصلوة ايضا محكمات فيه فان قلت النية شرط في الصلوة وهي دعاء
نفسي اجاب بقوله والنية لا يستلزم الدعاء الفعلي حتى يكون كلاما نفسيا وايضا النية خارجة عن الصلوة
متقدمة عليها فلا يكفي كونها دعاء الا ان يوجبوا دعاء نفسيا على الاخرس بعد النية وفيه ما فيه ومنع كون
صلوته صلوة شرعا بل عبادة اخرى اقيمت مقام الصلوة كالفدية اقيمت مقام الصوم للعذر كما قيل
في حواشي ميرزا جان ليستلزم ان لا يكون الاخرس مكلفا بالصلوة وهو باطل فان قلت لهم ان يسلموا ذلك
قلت لعله مخالف للاجماع المنكرون للمنقولات للحقيقة الشرعية قالوا لو نقلها الشارع لفهمها الصحابة رضي الله عنهم
فان الفهم شرط التكليف وهم مكلفون فهم فاهمون واذا كانوا فهموا فنقلت الينا بالتواتر ولم يوجد
الاحاد فضلا عن التواتر قلنا الفهم مشترك بين كونها حقايق شرعية وبين كونها مجازات
فما هو جوابكم فهو جوابنا على انه حصل الفهم بالبيان النبوي وقد نقل متواتر المعنى وان لم يكن متواتر اللفظ
مع انه قد يحصل البيان من غير تصريح كما للاطفال فليجز ان يكون الفهم ههنا بهذا الوجه هذا والذي يظهر
من تتبع كلمات المحققين ان في الدليل تحريفا عما كان عليه وحاصله انه لو كان النقل الشرعي متحققا
لفهم الصحابة اولا انها وضعت لهذه المعاني فان الفهم شرط التكليف وفهم المعاني الوضعية لا يكون
الا بعد العلم بالوضع وايضا انهم ماهرون بوجوه الدلالات ولو كانوا علموا انها منقولات بوضع الشارع
لنقل الينا نقلا متواترا كما في اوضاع اللغات لتوفر الدواعي الى نقله ولم ينقل احادا فضلا
عن التواتر فح لا يرد الاول فانه غير مشترك الالزام اذ على المجازية يلزم فهم المعنى بواسطة القرينة
وهم قد فهموا ونقل الينا بخلاف النقل فانه يلزم عليه معرفة الوضع لفهم المعنى وكذا الثاني فانه
لم يبين النبي صلعم ان هذه الالفاظ موضوعة لهذه المعاني ولم ينقل هذا احادا فضلا عن التواتر
واما الثالث فله نحو ورود اذ يجوز ان يكونوا علموا بالتجربة ثم من بعدهم كذلك والتصريح ليس ضروريا

مزور بالكلية الامر غير خاف على ذي كياسة فانه ما علم بهذا النحو الخ كما هدانا اليه مطلع الاسرار الالٰهية ومما
ينبه عليه انه لو كان كذلك لصرح به احد ولو في وقت كما صرحوا ببعض اوضاع اللغة هذا ثم ان دعوى النقل دعوى
على الله تعالى فلا بد لاثباتها من قاطع وليس ههنا امارة ظنية فضلا عن القاطع فلا يليق بحال المسلم ان يجترئ
على الله بلا علم واما قولهم بنفي النقل الشرعي لو كان حقيقة شرعية لكانت غير عربية لعدم وضع العرب
ولكان القرآن غير عربي لاشتماله عليها وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا فقد مر جوابه في مسئلة
المعرب تتمة المعتزلة يسموا قسما من الحقيقة الشرعية حقيقة دينية وهو ما دل على اصول الدين
كالايمان والمؤمن دون الصلوة والمصلي ولا مشاحة في الاصطلاح قال في الحاشية لا مشاحة في تسميتهم
بمجرد التسمية لكن ادعوا انها موضوعات مبتدأة بلا مناسبة مصححة للتجوز والنقل واستدلوا
عليه بان الايمان يعتبر فيه الاعمال ومحله الكلام مسئلة المجاز يصح شرعا في الالفاظ الشرعية
بعدم وجوب النقل في التجوز خصوص الالفاظ بل يكفي انواع العلاقات وههنا هذه الانواع متحققة
فيصح التجوز فيها الخ فان قلت كيف يصح التجوز فيها عند اتباع الامام فخر الاسلام مع انه لابد له من
معنى وضعي وههنا ليست المعاني الشرعية وضعية لها قلت هب انها ليست وضعية بوضع
اللغة واما بوضع الشرع فهي وضعية ثم انه بعد الشهرة بلغت في استعمال المسلمين من اهل
اللسان الى انها يفهم من غير قرينة فصارت مثل الدابة حقيقة فيها فيصح التجوز قالوا الكفالة بشرط
البراءة اي براءة الاصيل عن الدين حوالة وهذا الشرط قرينة عليه والحوالة بشرط عدم البراءة
كفالة بقرينة هذا الشرط لاشتراكهما اي الكفالة والحوالة في افادة ولاية المطالبة من الكفيل والمحتال
عليه فيصح الاستعارة من الطرفين كما في الغرة والصبح والشراء يجوز في الملك وبالعكس لعلاقة
السببية والمسببية وانما جاز من الطرفين لتكرر الافتقار من الطرفين فان الملك حكم الشراء
قالوا الاحكام علل مآلية اي غائية فانها فائدة وضع الاسباب فله نوع علية الشراء وله افتقار
والشراء سبب للملك والاسباب العلل الآلية فانها آلة لتحصيل الاحكام واذا صح التجوز
فيهما من الطرفين فلو عني بالشراء الملك يحنث في قوله ان اشتريته فهو حر فاشترى نصفه وباعه

ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف الا قضاء لانه نوى خلاف الظاهر وفيه ترفيه فلا يقبله غير
علم الخبير وفي عكسه اي اذا قال ان ملكته فهو حر وعنى الشراء فاشترى النصف ثم باع واشترى النصف
الباقي يعتق قضاء لانه ليس فيه ترفيه وديانة لان العليم يجازي على حسب النية والوجه في هذه
المسئلة ان الملك يستدعي الاجتماع عرفا حتى لو ملك متفرقا من الدار فان عنى الملك فملك متفرقا
متفرقا حتى الكل لا يبقى له انه مالك الدار دون الشراء فانه لا يستدعي الاجتماع ففي الاول لو لم يعين
شيئا او عنى معناه حنث لانه وجد شرطه الظاهري او المعنوي ايضا واذا نوى الملك لم يحنث لانه ما
وجد الشرط وهو التملك جملة وفي الثاني لو لم يعين او عنى ظاهره ما حنث لانه لم يوجد الشرط وهو
التملك جملة واذا عنى الشراء حنث لوجه شراء الكل ولو غير مجتمع ويصح تجوز السبب للمسبب
فيما لا تكرر للافتقار فيصح العتق للطلاق فان العتق ازالة ملك الرقبة وهي سبب لازالة ملك المتعة
كما في الامة ويصح البيع والهبة للنكاح فانهما لاثبات ملك الرقبة وهو سبب لاثبات ملك
المتعة خلافا للشافعي فيهما اي في الهبة والبيع لا لاجل الشافعي في التجوز من السبب الى المسبب بل لان هذا الانعقاد
عنده من خصائص الرسول صلعم بالنص خالصة لك ونحن نقول ان الخلوص راجع الى نفي المهر كما يكون في الهبة
الحقيقية فالمعنى والله اعلم انا احللنا امرأة مؤمنة وهبت نفسها للنبي اي من غير بدل واراد النبي ان
ينكحها حال كون الواهبة خالصة لك ايها النبي فانها لغيرك لا تحل من غير بدل او راجعة الى مطلق ازواج
المطهرات اي احللنا ازواجك حال كونهن خالصة لك من دون المؤمنين فانهن امهاتهم لا يحل لهم واما تخصيص
المجازات بالنبي كما يقوله الشافعي فمما لا وجه له تدبر ثم ان كون هذه الامثلة مما نحن فيه غير ظاهر لان
الهبة والبيع عقدان مخصوصان سببان لملك الرقبة والنكاح عقد مخصوص سبب لملك المتعة
وليس احدهما سببا للآخر بل هما سببان لشيء واحد فان النكاح سبب للملك المتعة والبيع والهبة
ايضا سبباه الا ان النكاح بالذات وهما بالعرض وكذا الاعتاق تصرف من المعتق في المملوك
يوجب العتق والتطليق تصرف من الزوج في الزوجة يوجب زوال ملك المتعة فليس احدهما سببا
للآخر فهذه الامثلة خارجة عما نحن فيه من اطلاق السبب على المسبب فلا مخلص الا ان نعمم السببية

السببية بان يكون سببا له او سببا لما وضع ذلك الشيء له فالبيع والهبة سببان لما وضع النكاح له
وكذا العتاق لما وضع الطلاق له وهو زوال ملك المتعة هذا ويمكن ان يجعل هذه الامثلة استعارات
فاستعمال البيع والهبة في النكاح لمشابهة النكاح اياهما في افادة ملك المتعة ولا يجوز العكس اي
استعمال النكاح فيهما لعدم افادة النكاح ملك الرقبة المستفاد بهما هذا والطلاق ايضا مشابه للعتق
في ازالة ملك المتعة واما العكس فيجري حاله مجرى حال النكاح ولا يتجوز بالمسبب المحض الغير
العلة عن السبب عند الحنفية خلافا له فيصح عنده الطلاق للعتق دونهم اي دون الحنفية فانهم
لا يجوزون ذلك لهم ان المجوز لصحة التجوز الاعتبار لنوع ما اي علاقة اعتبر نوعها من الواضع ولم
يثبت نوع التجوز بالفرع عن الاصل بل ثبت التجوز بالاصل عن الفرع فلا يصح بالمسبب الذي
هو الفرع عن الاصل اذ لم يجيزوا المطر للسماء بل جوزوا العكس اي السماء للمطر الا ان يختص المسبب
بالسبب اي يكون له خصوصية عرفية موجبة للانتقال لا بمعنى انه يوجد فيه ولا يوجد في غيره حتى
يرد عليه النقض بقوله تع اراني اعصر خمرا الا ان الخمر سبب غير مختص بالعنب على ان كونه من هذا القبيل
مم بل هو مجاز باعتبار ما يؤل فحينئذ يصير المسبب كالمعلول يجوز فيه التجوز من الطرفين من المسبب للسبب
وبالعكس كالنبت للغيث وبالعكس ولعل الشافعية لا يقنعون على هذا بل يسلمون عدم ثبوت
هذا النوع ويمنعون الاستقراء وخصوص عدم اجازة المطر للسماء وتجويز العكس لا يصلح حجة
لجواز ان يكون هناك مانع آخر وامثال الجزئي لا يكفي لتصحيح القاعدة الكلية هذا ولنتكلم في فرعية مسئلة
الاعتاق فاعلم ان تفريعهم عدم صحة تجوز الطلاق للعتاق باعتبار علاقة السببية لا يوجب
عدم الصحة لعلاقة اخرى فانه يجوز ان يكون استعارة لاشتراكهما في كونهما ازالتين للملك
وتصرفين لازمين غير موثر فيهما الهزل والجواب عنه من وجهين الاول ما افاده الامام فخر الاسلام
انه لا يكفي الاشتراك في مطلق الاوصاف كيف والا لصح السماء للارض والاسد للثعلب
لاجل الاشتراك في الشيئية والحيوانية بل لا بد من الاشتراك في معنى مشروع كيف شرع
وليس ههنا فان الاعتاق شرع لاثبات القوة المخصوصة والطلاق لازالة القيد ولا اتصال

بينهما فلا يصح الاستعارة وما عن الامام ان الاعتاق ازالة الملك حتى يتجزى بتجزي الملك فالمراد منه ان
التصرف الصادر منه هذا لا ان الاعتاق هذا كيف والالفاظ الشرعية اعتبر فيها الاوضاع اللغوية
ويرد عليه انا لا نسلم ان لابد للاستعارة من الاشتراك في وصف شرع لاجله بل لابد لها من الاشتراك
في وصف ما وهيهنا الطلاق والعتاق قد اشتركا في اوصاف كاللزوم وعدم تاثير الهزل وافادة
حرمة الفرج وغير ذلك وهذا موجود في الطلاق والعتاق فينبغي ان يصح الاستعارة بينهما ويلوح اثار
في مطلع الاسرار بهذا وجوابه ان مراد هذا الحبر ان لابد هيهنا من الاشتراك في معنى المشروع كيف
شرع لا في اي وصف كان مطلقا وذلك لان الاستعارة مبناه على المشاركة في اخص الاوصاف المشتهرة بحيث
يصح الانتقال وهذا الوصف هيهنا في الشرعيات ما شرع لاجله فان التصرفات الشرعية اشتهرت
باحكامهما فيعتبر الاشتراك فيها وهيهنا ليس الاشتراك في معنى المشروع لاجله اذ بالاعتاق يحدث
قوة شرعية وبالطلاق يرتفع قيد النكاح فاين هذا من ذاك هذا ما عندي ولعل الله يحدث بعد
ذلك امرا واعترض في التلويح بانا لا نسلم ان الاعتاق اثبات القوة بل هو ازالة الملك ومن ادعى فعليه
البيان ولا يكفي كونه منقولا عنه من اعرف المنقول بل نقول لا نقل هيهنا فان الاعتاق في اللغة لازالة
الملك لا غير واما اثبات القوة فلا يفهمه الا الافراد من الفقهاء ومعنى الاعتاق يفهمه كل احد هذا قال مطلع الاسرار
الآتية نا قلا عن جدي المولى الشهيد قطب الملة والدين قدس سره انه لا نقل بل في اللغة الاعتاق لاثبات
القوة فان كل احد يعلم ويحكم بان الرقيق ضعيف والعتيق قوي والفقهاء انما يعرفون كنه هذه القوة
لا غير فقد ظهر ضعف قوله ان اثبات القوة لا يعرفه الا الاحاد من الفقهاء والدليل على كونه موضوعا بازاء
هذا المعنى ان العتيق في اللغة القوي والعتق القوة فاذا جاء افعل لا يكون اثبات القوة فان معنى المجرد محفوظ
في ابواب المزيد ومن ادعى النقل في ازالة الملك فعليه البيان الاثبات اذ الاصل عدمه لانه خلاف
الاصل وكذا لا تخلص عن البيان بمن ادعى انه في اللغة بهذا المعنى فان الاصل عدمه والا لزم الاشتراك
هذا ثم بقي كلام اورده صدر الشريعة وهو انا نجعل الطلاق مستعارا لازالة الملك لا للاعتاق فينبغي
ان يقع الطلاق واجيب ان الاعتاق تصرف شرعي لابد له من لفظ يدل عليه حقيقة او مجازا

مجازا وازالة الملك يدل عليه مجازا اطلاقا للمسبب على السبب واما الطلاق فاستعار في ازالة الملك فلا يدل
على الاعتاق اصلا واورد انه يجوز ان يقع الطلاق بالدلالة الالتزامية واجيب بان ازالة الملك ليس ملزوما
للعتاق فانه يكون بالبيع ولهذا لا يعتق بقوله لا ملك لي عليك بل لا بد من صيغة الاعتاق وليس ههنا الا اذا
قصد بازالة الملك العتاق فيلزم التجوز في التجوز وتعقب عليه صاحب مطلع الاسرار الالهية بان ازالة
الملك لا الى مالك ملزوم العتاق واما قوله لا ملك لي اخبار عن عدم ملكه فان وجد مالك آخر فله والا
كان حرا الاصل بخلاف ما نحن فيه والغرض بارادة الاعتاق من الازالة لا يلزم التجوز في المجاز بل يجوز ان
يكون على طريق الكناية البيانية هذا الوجه الثاني ان استعارة القوي للضعيف صحيحة دون العكس فلا يقال
للاسد زيد بل بالعكس وههنا الاعتاق قوي في ازالة الملك من الطلاق فلا يصح استعارة الطلاق للعتاق
واورد صاحب التلويح بان العتاق قاصر في ازالة الملك لانه يبقى اثره من الولاء والغرض ليس ضروريا
في التشبيه كونه اقوى وجوابه ان العتاق يجعل الرقبة قوية بعد ما كانت ضعيفة بالملك فله تاثير قوي
في الازالة من الطلاق فانه لا يزيل ضعف الملك اصلا بل يرتفع قيد ملك النكاح وهو ملك ضعيف
فازالته بازالة ضعيفة والولاء ليس اثرا للملك بل لحمة كلحمة النسب ومن ضروريات العربية ان
الاستعارة للمبالغة وهو في استعمال الاشد في الضعيف دون العكس هذا والله اعلم باحكامه

مسئلة قال الامام الرازي المجاز انما يكون في اسم الجنس فقط واما الفعل والمشتق فيوجد فيهما
بالتبعية اي بتبعية المشتق منه واما الحرف والعلم فلا يوجد فيهما اصلا لا بالذات ولا بالتبع وقيل بوجوده
في الحرف ايضا بالتبعية اي بتبعية المتعلق الذي يعبر به عن معنى الحرف كما يقال الباء للالصاق فالمجاز يقع اولا
وبالذات في الالصاق وبتبعيته في الباء وهو الحق فان الاستقراء شهد بان فيه مجازا كما سيظهر ان شاء الله تعالى
وقال الامام حجة الاسلام في المستصفى قد يدخل المجاز في الاعلام ايضا اذا وجد علاقة مصححة للانتقال
وهو الحق تقول هذا سيبويه استعير للمتبحر في النحو ولكل فرعون موسى اي لكل مبطل محق هذا مسئلة
كل من الحقيقة والمجاز باعتبار تبادر المراد وعدمه ينقسم الى صريح وهو ما ظهر المراد منه وحكمه ثبوت
الحكم الذي جعل الصريح سببا له بعين الكلام من غير توقف على النية كصيغ العقود التي لا يعتبر فيها الرضا

والمفسوخ كانت طالق وانت حر والضمير فيه وان كان كناية على ما قالوا لكن الطلاق صريح في معناه
المراد والحق ان الضمير المقرون بالقرينة صريح ايضا ومنه المشترك المشتهر في احدهما والمجاز المتعارف
الذي هجرت حقيقته والمجاز المقرون مع القرينة كهذا ابني وينقسم الكناية وهي ما استتر المراد منه
فلا يثبت الحكم فيها الا بنية او قرينة دالة على تعيين المراد ومنه اقسام الخفاء من الخفي والمشكل والمجمل
والمتشابه والمجاز الغير المشتهر الخفي القرينة وههنا فوائد الاول لو جرى على لسانه غلطا انت طالق
عند ارادة التسبيح او غيره يقع الطلاق ويفهم من بعض الفتاوى انه يقع ديانة وقضاء ولو اراد
الطلاق عن وثاق وهو المعنى الاصلي فهي زوجته ديانة ولا يقع الطلاق الا قضاء لانه حاكم بالظاهر
لا بالسرائر قال الشيخ ابن الهمام والحق في الكل اي الخطأ وارادة الطلاق عن الوثاق الوقوع
قضاء فقط لا ديانة الثاني انه لا يثبت حكم البيع والشراء مع الهزل لعدم الرضا بالحكم دون السبب
فان الهازل يتلفظ الكلام بالقصد والرضا ولا يقصد وقوع الحكم فبالسبب اولى اي فعدم ثبوت
الحكم بعدم الرضا بالسبب اولى كما في الغالط هذا وفيه شائبة من الخفاء فانه لا يمكن قياس الطلاق ونحوه
على بيع الهازل بهذا النحو فانه مع فارق لان المرضاة في البيع شرط ويتخلف حكمه عن السبب ويقبل
الانفساخ بخلاف الطلاق فحينئذ للقائل ان يقول فقدان الرضا علة عدم ثبوت الحكم في البيع لا في
الطلاق ونحوه والثالث انه لا كفارة في يمين جرى على لسانه من غير قصد اليه كلا والله وبلى والله فكذا
الطلاق ونحوه بقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم قالت ام المؤمنين عائشة الصديقة رض
نزلت في قول الرجل لا والله وبلى والله رواه البخاري وللقائل بوقوع طلاق الغالط بلزوم وجوب
الكفارة في اليمين من غير قصد ولا بعد فيه ايضا فانه لا يخلو عن قلة تثبت في تعظيم اسم الله عز وجل
وحينئذ يحمل اللغو باليمين على ما يظن بظن الصدق وهو ايضا منقول عن بعض الصحابة قال الامام
مالك هذا الذي وجدت عليه السلف هذا وكيف يقع طلاق الخاطئ ولا فرق بينه وبين النائم
عند العليم الخبير في عدم القصد واذا لم يقع طلاق النائم فلا يقع طلاق الخاطئ وهذا القياس جيد نعم
لا يصدقه غير العليم الخبير بل يقول كذبت في الاخبار بالخطأ وهو القاضي عملا بالظاهر لوجود العقل والادرا

والا دراك فيقع قضاء ولا يرد الحديث ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة
رواه الترمذي فانه يدل على ان لا اعتبار للقصد في هذه العقود اصلا وعدم الورود لان الهازل راض
بالسبب وايقاعه لا بالحكم فالذي يدل عليه الحديث ان لا اعتبار للقصد في الحكم والغالط غير راض بشيء منهما
فلا يكون في حكمه هذا الفائدة الثانية قيل هذه الالفاظ اي الصيغ الشرعية من العقود والفسوخ اسباب
خارجية للاحكام على مثال سببية القتل للموت في الخارج وانما يقصد وقوع الحكم المقصود بالاشياء
منها بطريق قصد اثر مخصوص خارج عن سبب خارج لا بطريق ان يقصد معانيها المؤثرة في الاحكام
فهذه الالفاظ ليس لها معنى يعتبر عند الايقاع بل انفسها معان خارجية يمكن ان يقصد الدلالة بالالفاظ
الاخر عليها قال في الحاشية قد نقل هذا القول بعض تلامذة المحقق الشهيد قطب الدين السبحاني قدس سره
عنه واني لاظنه بعيدا عن مثله والله اعلم بالصواب انتهى اقول ذلك شيء عجاب فانه ح كيف يصح
التجوز عنها فانه لما لم يكن لها معنى فمن اي شيء يتجوز الى شيء وكيف يتصف هذه الالفاظ بالحقيقة لانها
من الالفاظ الدالة وكيف يلزم الجمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز مع انهم يذمونه في مواضع ويتخلصون
عنه وكيف يقبل التعليق فانه من خصايص المعاني وكيف يصدق ديانة اذا اريد خلاف الظاهر
فانه لما لم يكن لها معنى صارت الارادة باطلة ولا ظاهرة حتى يراد خلافه الى غير ذلك من المفاسد
بل الحق ان الاعتبار للمعنى اولا وبالذات في سببية الحكم وهو الكلام النفسي ثم لخفائه ادير الحكم على
دليله وهو اللفظ وجودا وعدما فان الامر الخفي لا يبتنى عليه الحكم للتعذر كرخصة السفر والمناط للرخصة
حقيقة هو المشقة لكنها لما كانت غير مضبوطة والمعتبر فيها قدر خفي ادير الحكم على دليله هذا قال مطلع
الاسرار الالهية لتوجيه المقام ان من الالفاظ ما لا يكون سببا للحكم بل هو ثابت في نفسه او
منتف كالاقارير فانها لا تلزم الاحكام بل يدل على المصداق وهو متحقق في نفسه بسببه و
منها ما هو سبب لحكم خارج لولا تلك الالفاظ لم يكن هناك والمولى المحقق ما انكر اعتبار المعاني
راسا بل مقصوده قدس سره ان هذه الالفاظ من قبيلة الثانية وانها بعد افادتها مقام المعاني
من حيث دلالتها عليها ومن حيث اسباب خارجية لاحكام خارجية مثل سببية القتل

يا الله

للبوت لا ان يثبت بها معان الاخبارات وليس لها معان متحققة في الخارج كما في الاخبارات بل لها في نفسها
معان يمكن ان يخبر عنها ويدل عليها وانما يقصد بهذه الالفاظ وقوع اثار خارجية لا افادة معان ذهنية
ولم يقصد هذا المحقق قدس سره ان هذه الالفاظ انفسها من حيث هي اصوات اسباب كيف وح يلزم وقوع
طلاق المعتوه عنده ولم يقل به هو به هذا كلام متين غاية المتانة لكن بقي فيه الى الآن نوع من الخفاء فان صيغ
العقود والفسوخ كما ليست اخبارات فهي ايضا ما تدل على طلاق واقع لسببه الذي هو تطليق من الزوج ثابت
اقتضاء مثلا فحال هذه الصيغ وحال الاقارير سواء في عدم كون شيء منها اسبابا نعم يصح هذا على قول من
يقول بكونها انشاءات الا ان يقال ههنا الامر كما ان المرشد لكن لما كان سبب وقوع الاحكام المخبر
عنها بهذه العقود مدلولا لهذه الصيغ اقتضاء ولا يمكن حصول العلم بتحققه الا بهذه الصيغ فاقيمت هذه
الصيغ مقامها فالاثر الحاصل به حاصل بها فيقال قد قصد منها اثار خارجية وهذا بخلاف الاقارير فانها
انما يدل على المخبر عنه الثابت لسبب يمكن العلم بها من غير وساطة هذه الالفاظ هذا غاية الكلام في هذا المقام
ولا يبعد ان يقال ان الذي وقع في عبارة المحقق ان السببية الاعتاق لا لاثبات القوة مثل سببية سبب خارج
للاثر الخارجي فيمكن ان يراد به ان الفاظ العقود والفسوخ التي لا يؤثر فيها الهزل والاكراه ولا يشترط فيها الرضى سببيتها
كسببية اسباب خارجية لاثار خارجية وذلك لان بوقوع طلاق الهازل والخاطئ عرف انه غير متوقف على الرضى
والقصد الحقيقي كما في البيع وانه اقيمت هذه الالفاظ الظاهرة في مدلولها على مدلولاتها فيؤثر اثارها الخارجية لاجل
هذه الاقامة ولا يلتفت الى المعاني الا فيما اذا لم يعتبر السببية في انفسها كما اذا اريد بها معان اخرى غير ظاهرة
كرفع القيد وهذه الالفاظ ليس لها معنى يوجد واعتبر سببيته واينط الحكم به بل هي معان يمكن التعبير عنها وبعد
لا يخلو عن قلق والله اعلم بمراده عبيد الكرام الفائدة الثالثة كنايات الطلاق نحو انت بائن
وغيره بوائن عندنا لا يملك الزوج الرجوع اليها الا بنكاح جديد الا ان يراد الابانة الغليظة بايقاع
الثلث فح لا يملك النكاح الجديد الا عند ربالنصر فان رسول الله صلعم طلق ام المؤمنين سودة بهذا اللفظ
ثم بعد الاستشفاع راجعها وفي حكم هذا اللفظ استبرئي رحمك وانت واحدة قال مطلع الاسرار الالهية
قدس سره ان الاحاديث الصحاح المروية في كتب الحديث تدل على انه لم يطلقها وانما اراد التطليق حتى

حين استشفعت ووهبت نوبتها لام المؤمنين عائشة وندمت لاجل التحشر في زمرة الازواج فامسك
عن طلاقها وتفصيل الاحاديث في هذا فليرجع اليه الا ان يراد بالطلاق الابانة بايقاع الثلث في
الاحاديث المروية في كتب المحدثين. وهو بعيد هذا ثم انه لا يحتاج في اثبات كونها رجعيات الى تعب
كثير فان اعتدي وامثالها لا تدل على البينونة اصلا ولا يكون مشتبهة ايا ما وكنايات الطلاق رواجع يصح
للزوج الرجوع اليها من غير تجديد نكاح عند الشافعي لان المراد من هذه الالفاظ اذا تعين صار كالصريح
في افادة الطلاق وفي الصريح يقع رجعية فكذا ههنا لنا ان البينونة باقية على معناها لانها صارت
بين الطلاق والاستتار في المراد باعتبار التعلق اي تعليق البينونة باي شيء فلا يعلم انها بين اجزاء
من النكاح فصارت كناية من هذا الوجه فاذا تعين النية في المتعلق بانه النكاح عمل بحقيقة اللفظ وهو
البينونة عن النكاح فيقع البائن ولا نسلم انها بعد تعين المراد صار كصريح الطلاق ومفيد لمعناه
هذا ولمطلع الاسرار الالهية قدس سره ههنا تحقيق هو ان الطلاق كما قدمر عبارة عن رفع قيد النكاح وهو
البينونة ثم التصرفات انما تقع على حسب ما اعتبره الشارع الا ترى انه لا يقع الف طلاق وكذا
طلاق بائن لا تحل الا بعد التحليل بين الزوجين. وقد عقب الشارع الرجعة بقوله تعالى الطلاق مرتان
فامساك بمعروف او تسريح باحسان. وهو مجرد رفع قيد النكاح باي لفظ كان فتثبت الرجعة
بعد الطلاق باي لفظ كان مالم يكن فيه مال لعدم تعقيبه بالرجعة وما كان دون الثلث وح لا يخفى
ما في الاستدلال فان غاية ما لزم ان مدلول الكنايات البينونة وهذا مسلم ولا يلزم منه الوقوع لكن
على وجه البينونة وعدم صحة المراجعة الا بعد اعتبار الشارع هذا النوع من التصرف ولم يعتبر كما هدانا اليه
الكريمة وكان قدس سره يبالغ فيه وقد سمعت مكررا من لسانه الشريف ان الطلاق البائن
الحقيقة عندي ليس الا سوى ما ابدا به هكذا وهذا العبد مع الاعتراف بالقصور في امثال هذه المعارف
يبرز ما تعلق بالخاطر ان حاصل الكريمة ان الطلاق المشروع تطليقة بعد تطليقة وحكمه الامساك
بالمعروف بالرجعة او التسريح باحسان بتركها او بالطلقة الثالثة على الاختلاف وعدم حل الاخذ
الا عند النشوز ولو لم يقيد الطلاق بالمشروع لانحصر الطلقات في التكرير ولم يقع الاثنان او الثلث

وقوعه ومراده بالتكرير ان يكون في طرفين كما بين في الحديث وح نقول لا يلزم تعقب الرجوع الا في الطلاق
المسنون فانه طلاق واحد رجعي بالاتفاق وانما الكلام في انه هل يقع طلاق بائن عند الايقاع و
الكلام غير مشروع فلم يلزم ثم انه لا بد من التخصيص الغير بما لم يكن على ما هل فيصير حجة ظنية فيصح الزيادة
عليه والتخصيص نعم بقي مطالبة الدليل على اعتبار الشارع هذا النحو من التصرف فاقول وبالله التوفيق
بان الله تعالى اباح الخلع وجعله سببا لوقوع الفرقة في الحال وعدم صحة الرجعة وهو طلاق كما بين في
اصول الامام فخر الاسلام رح وسيجيء فقد علم ان في ملك الزوج طلاقا موجبا للفرقة في الحال يصح اخذ المال
عليه واذا كان في يده ذلك بالعوض فكذلك يكون في يده من غير عوض بل اولى لان رد المعطي نوع دناءة
هذا ما عندي والله تعالى اعلم باحكامه الفائدة الرابعة قالوا الكنايات الطلاق مجاز لاجل دفع
ما اورد الشافعي انها لما كانت كناية عن الطلاق فيكون حكمها حكمه فيقع رجعيات فقيل في تحقيقه
انها ليست كناية حقيقة لانها عوامل في حقايقها فلا يكون كناية وفيه انه لا تنافي بين كونها عوامل بحقائقها
وبين كونها كنايات فانها تكون حقيقة ومجازا وقيل ليست كنايات لانها ليست مستترة المعاني
فان معانيها الوضعية وهي البينونة معلومة والتردد انما هو في امر خارج من معانيها وهو متعلق البينونة
فلا يدرى انها باينة من اي شيء من النكاح او شيء آخر فلا يوجب هذا الاستتار كونها كنايات وفيه ان
الكناية باعتبار استتار المراد المستعمل فيه وهو حاصل ههنا وان كان جهة التردد في المتعلق وان كان
المعنى الوضعي معلوما كالمشترك والخاص المستعمل في فرد معين فمعرفة المعاني الوضعية لا تخرجها عن كونها
كنايات ثم انه يرد على هذين القولين انه اذا لم يكن كناية ينبغي ان يكون صرايح فلا يشترط فيه النية
ويلزم الحكم بعين الكلام ولم يقل به احد وايضا انكار الكناية لا ينفع في الجواب عن ايراد الشافعي
اذ له ان يقول ان هذه الالفاظ بمنزلة صريح الطلاق لانه صريح فيه او كناية فيه وعلى التقديرين
يكون معناها الطلاق فيقع رجعيات فهل ينفع انكار الكناية في شيء وقيل في التحرير التجوز
في الاضافة اي اضافة الكناية الى الطلاق والصحيح حقيقة كنايات الفرقة البتة البائنة فان
المفهوم منها ظاهرا انها كناية عن الطلاق وفي معناه وليس كذلك والا وقع رجعيا فان الواقع بلفظ

بلفظ الطلاق رجعي وهذا صحيح وكاف في الجواب ودفع الايراد فتدبر الفائدة الخامسة في الكناية
قصور ظاهر وخفاء صريح كما ينادي عليه جلي ففيه شبهة العدم اي عدم ما قصد به فانه يجوز ان كان قصد غيره
من المعنى وكذا فيه شبهة احتمال آخر فلا يثبت به ما يندرئ بالشبهة وهي الحدود والا لزم ثبوته مع منافيه
فلا يحد مصدق القاذف اي القائل للقاذف صدقت من غير ذكر المفعول فانه يحتمل ارادة ان
ديدنك الصدق كما يحتمل انك صادق في القذف ولا المعرض به اي بالقذف والتعريض هو ان
يتلفظ بكلام دال على شيء ويقصد به معنى آخر كلست بزان فانه دال على نفي الزنا عن المتكلم والغرض منه النسبة
للمخاطب مثلا بالزنا وهذه الارادة امر خفي في حكم العدم فلا يعتبر به وفي هذا خلاف الامام احمد بن
حنبل رح تتمة في مسائل الحروف التي عليها مدار المسائل الفقهية ولشدة الحاجة اليها اعلم
ان حقايقها والطها جزئية يرتبط بها الشيئان ومعان تبعية في الملاحظة فلا يستقل بالمفهومية ولا يكون
ركنا في الكلام الا مع ضميمة فانها لا تعقل استقلالا ولا تلاحظ الا تبعا كما عرفت وهي اقسام منها
حروف العطف مسئلة الواو للجمع مطلقا سواء كان بالمعية او بالترتيب او بالعكس في التعلق
بما تعلق به الاول كما في عطف المفرد على المفرد او التحقق في نفس الامر كما في عطف الجملة على الجملة وقيل للترتيب
خاصة ونقل واشتهر عن الشافعية ونسب الى الشافعي لكن الامام فخر الدين الرازي شدد النكير
عليه ونسب هذا القول الى الامام ابي حنيفة كما نسب اليهما المعية بقوله ان دخلت الدار فطالق
وطالق وطالق لغير المدخولة تبين بواحدة اي بطلقة واحدة ويلغو ثنتان عنده وعندهما تبين بثلث
فتوهم ان الخلاف في هذا الفرع بناء على ذلك الخلاف في الواو فعنده لما كان للترتيب تعلقت
الطلقات الثلث مرتبة فوقعت كذلك والمحل اذ هو غير صالح لوقوع المترتبات من الطلقات
بانت بالاولى فقط ولغت البواقي وعندهما لما كان الواو للمعية تعلقت الكل معا فوقعت كذلك
لصلوح المحل لغير المترتبات وليس الامر كذلك بل لا خلاف في انه للجمع المطلق فلا يصح هذا البناء بل انما
اختلفوا في هذا الفرع لان موجب العطف عنده تعلق المتاخر المعطوف بواسطة المتقدم
المعطوف عليه فثبت الترتيب في التعلق فينزل مترتبات كذلك لان المعلق بالشرط تنجز عنده

على نحو ما تعلق به فاذن موجب هذا الكلام الوقوع مرتبا ولا دخل فيه للواو فبقيت لك بعد وجود الشرط
وانما صار ان موجب هذا الكلام المعطوف بالواو ذلك ولا دخل فيه لكون الواو للترتيب فلا يرد ان
الترتيب انما جاء لكون الثانية متعلقة بواسطة الاولى والواسطة جاءت من الواو فصار لها دخل
وقالا التعلق وان كان مرتبا لكن اشترك الكل في التعلق ولا ترتيب في المتعلق والنزول بعد الاشتراك
في التعلق فينزل الطلقات دفعة وانما يلزم الترتيب في الوقوع لو كان في المتعلق وليس كذلك فان
التعلق مرتب لا غير وقوله المعلق بالشرط تنجيز على نحو ما تعلق تم ان اراد تنجيزه على نحو التعلق اللفظي من جهة الاجزاء
وان اراد تنجيزه على حسب ما اتصف المعلق من المعية والترتيب في الوجه فلا ينفع فان الترتيب ههنا
في نفس الارتباط اللفظي من غير ترتب في وجه مرتبط كما في صورة تاخير الشرط اذ يقع فيه الثلث بالاتفاق
وفرقوا للامام بانه اذا كان في الكلام مغير يتوقف آخره على اوله فيتوقف الكل على الشرط ههنا فيتعلق
كلهن دفعة واحدة فتامل فيه لنا النقل عن ائمة اللغة انها للجمع المطلق ومنهم سيبويه وقد تكرر منه
حتى نقل الاجماع منهم الناقل للاجماع السيرافي والسهيلي والفارسي ونوقش فيه بانه قد خالف ثعلب
وقطرب وهشام وابو جعفر الدينوري وابو عمرو الزاهد كذا في بعض شروح المنهاج ولذا اورد المصنف
بصيغة المجهول ولعل الناقل اراد اجماع الاكثر وعدم اعتداد خلاف من خالف لكون الامر جليا غير
قابل للنقاش فتامل ولنا ايضا عدم صحتها في الجزاء ولو كانت للترتيب لصح في الجزاء كالفاء فانها
لما كانت للترتيب صحت في الجزاء ومنع الملازمة كما في التحرير مستندا بثم فانه للترتيب ولا يصح في
الجزاء اقول مدفوع فان التراخي في الواو لم يقل به احد فلو كان فيه الترتيب فاما بلا مهلة او مطلقا عن المهلة
وعدمها فيلزم ان يصح في الجزاء ولا يكون كثم اذ فيه مهلة منافية للجزائية وهذا غير وارد اذ لا يلزم
من كون الحرفين بمعنى كونهما متساويين في صحة الضم وبارتفاع الاستثناء بثم لا يرتفع المنع فتدبر واستدل
على المختار بلزوم التناقض في تقديم السجود على قول حطة كما في سورة البقرة واذ قلنا لهم ادخلوا الباب
وقولوا حطة وبالعكس اي تقديم الحطة على السجود كما في سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب
سجدا مع اتحاد القصة في السورتين فلو كان للترتيب لزم التخلف قطعا وبامتناع تقاتل زيد وعمرو

عمرو قبله اي استدل بامتناع هذين التركيبين على تقدير كون الواو للترتيب واللازم انتفاء وهما صحيحان قطعا
فالواو ليس للترتيب بل للجمع المطلق واستدل بلزوم التكرار في مثال جاء زيد وعمرو بعده على تقدير كونه
للترتيب ولا يعد هذا تكرارا فعلم انه ليس للترتيب واجيب عن الوجوه الثلثة بجواز التجوز في الواو فانه للترتيب
في اصل الوضع وههنا استعمل في الجمع مجازا قلنا المجاز خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل والعلم ان
الموضوع له شيء غيره وليس دليل كذلك فلا يحتمل التجوز فيتم الوجوه واورد نقضا على كون الواو لمطلق الجمع
اولا قوله لغير المدخولة طالق وطالق تبين بواحدة عندنا كما اذا كان بالفاء وثم ولو لم يكن الترتيب مستفادا
من الواو لما بانت بواحدة والجواب ان البينونة بواحدة ليست لاجل الترتيب المستفاد من الواو بل
ذلك لفوات المحلية قبل الثانية لتعاقب اللفظين ولا مغير حتى يتوقف الاول على الثاني بل يثبت حكم اللفظ
الاول حين تلفظ وفات المحل ثم لو ثبت حكم الثاني لثبت حين تلفظ وزمانه بعد زمان الاول الذي فات
فيه المحل فيلغو ولا دخل فيه للواو وذلك لان الاصل في الانشاء عدم انفصال الحكم عنه اصلا الا بمانع
كالشرط ونحوه من المغيرات فان قلت قد روي عن الامام محمد رح انه انما يقع بعد الفراغ عن الاخير فليس التعاقب
في الوقوع للتعاقب في التلفظ اجاب بقوله وما روي عن الامام محمد انه يقع بعد الفراغ عن الاخير فمحمول على العلم به
اي بالوقوع فانه ما لم يفرغ احتمال المغير قائم فلا يحصل العلم ولهذا اي لاجل ان الوقوع في الانشاء لا يتخلف
عن التلفظ يبطل نكاح الامة الثانية في قوله هذه حرة وهذه عند بلوغ تزويج فضولي امتيه من رجل واحد
في عقد لصيرورة الاولى حرة ونفاذ نكاحها قبل الثانية فبطل النكاح الموقوف للثانية لا لامتناع نكاح
الامة على الحرة وقد يناقش بان امتناع نكاح الامة على الحرة انما هو في الابتداء لا في البقاء كيف ولو زوج
امتين بعقد واحد ثم اعتقت احدهما لا يبطل نكاح الاخرى وفي الابتداء ان اعتبر حال الانشاء والتوقف
ففي تلك الحال كلتاهما امتان وان اعتبر حال النفاذ ففيها كلتاهما حرتان فلا وجه للفرق وذلك ان
نقول ان النكاح حقيقة هو النافذ فان الموقوف في عرضة ان يكون نكاحا كيف ولا يحل به ما شرع
النكاح لاجله فهو نكاح من وجه دون وجه فاذا اعتقت الاولى نفذ نكاحها وهي حرة فلم تبق الاخرى
محلا لانشاء النكاح بل لحقت بالمحرمات ما دامت امة وهذه الحرة تحته فبطل العقد الموقوف